تاريخ الثقافة العربية في السودان

منذ نشأتها الى العصر الحديث

الدين • الاجتماع • الأدب

تأليف

عبد المجيد عابدين

المدرس بكلية الخرطوم الجامعية

الطبعة الأولى

١٩٥٣

يطلب من

مكتبة الخانجي بالقاهرة

والمكتبات المشهورة

مطبعة الشبكشي بالأزهر بمصر

تاريخ الثقافة العربية في السودان

منذ نشأتها الى العصر الحديث

الدين . الاجتماع . الأدب

تأليف

عبد المجيد عابدين

المدرس بكلية الخرطوم الجامعية

الطبعة الأولى

١٩٥٣

يطلب من

مكتبة الخانجي بالقاهرة

والمكتبات المشهورة

مطبعة الشبكشي بالأزهر بمصر

تاريخ الثقافة العربية في السودان -
عبدالمجيد عابدين



-

تاريخ الثقافة العربية في السودان -
عبدالمجيد عابدين

،

تاريخ الثقافة العربية في السودان -
عبدالمجيد عابدين

تاريخ الثقافة العربية في السودان -
عبدالمجيد عابدين

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الكتاب

يسعدني أن أقدم لقراء العربية تاريخاً موجزاً للثقافة الدينية والاجتماعية والأدبية في السودان . والغاية من إخراجه أن يكون سجلا تاريخياً لتلك الثقافات منذ نشأتها إلى العصر الحديث ، وأن يكون للباحثين فاتحة محاولات تسعى إلى دراسة تاريخ السودان الثقافي على نحو أوفى وأشمل . وكان بودي أن يكون لدي نصيب أوفر من المصادر المطبوعة ، والنسخ الخطية ، والروايات الوطنية الشفوية التي تتناول هذا الموضوع حتى يكون البحث أكثر إيعاباً ، وأشد إحاطة . على أنه يسرني حقاً أن أرى في المستقبل القريب إخواني الذين يعنون بالبحث في تاريخ السودان الثقافي(1) يواصلون هذا النوع من الدراسة ، ويتناولون ما ذكرته في كتابي هذا الموجز بالمراجعة والنقد والتفصيل .

والواقع أن كثيراً من المراجع السودانية ، التي جعلتها مصادر للبحث ، لم يكن من اليسير الحصول عليها لولا معاونة إخواني وطلبتي رعى الله وفاءهم ؛ أذكر منهم في هذا المقام فضيلة الشيخ حسن أحمد كبير مفتشي اللغة العربية في المدارس السودانية الثانوية ، إذ أعانني على فهم بعض ما ورد في الكتاب من الشعر الشعبي الدارج ، والأستاذ إحسان عباس المدرس بكلية الخرطوم ،

---

(1) في الوقت الذي أقدم فيه هذا البحث إلى إخواننا السودانيين ، بنوع خاص ، تقوم لأول مرة في تاريخ السودان الثقافي جمعية تاريخية سودانية الطابع ، يرأسها المؤرخ السوداني الدكتور مكي شبيكة ، وتديرها لجنة معظمها من السودانيين والمصريين ، وهي تعمل ساعية إلى إحياء تاريخ التراث السوداني بوجه عام (انعقد أول اجتماع لهذه اللجنة يوم ٧ مارس ١٩٥٣) . نرجو لها التوفيق والنجاح .

إذ أعارنى أعداداً من مجلتى النهضة والفجر وبعض المطبوعات والنسخ الخطية السودانية ؛ والطالب عبد الرحمن أحمد مهدى ؛ إذ أعارنى كثيراً من المصادر والمقالات السودانية ؛ والطالب الدرديرى إبراهيم إذ كتب لى بحثاً عن الأدب الشعبى فى كردفان وقد أشرت إليه فى موضعه من الكتاب ؛ والطالب المدثر عبد الرحيم إذ أعارنى مجموعة شعر المجاذيب بالدامر ؛ والطالب عثمان محمد الحسن إذ قدم لى نبذة من حياة التجانى يوسف بشير كان قد كتبها له الأستاذ المبارك إبراهيم .

وينبغى أن أنوه كذلك بما بذلته مطبعة الشبكشى وعمالها من عناية وجهد فى طبع الكتاب وسرعة إنجازه .

وبالله التوفيق ؟

أول يونيو سنة ١٩٥٣ عبد المجيد عابدين

محتويات الكتاب

القسم الأول

تاريخ الثقافة الدينية والاجتماعية فى السودان

القسم الثانى

تاريخ الشعر العربى فى السودان

القسم الثالث

تاريخ النثر العربي في السودان

تمهيد

— ١ —

كان للهجرات العربيـة منافذ فى الشرق والشمال ، والشمال الغربى

١ـ فمن الشرق نزحت بعض القبائل العربية وسكنت على الساحل الشرقى المقابل للجزيرة العربية أو تجاوزته الى السودان الأوسـط والسودان الغربى أيضاً .

٢ـ ونزح بعضها من الشمال عن طريق وادى النيل ، وهو الذى أدى الى تكوين القبائل العربية التى تعيش حول نهر النيل فى شمال السودان ووسطه .

٣ـ ونزح بعضها من الشمال الغربى أو الطريق الليبى الذى كان مصدراً لـكثير من الهجرات القديمة والحديثة (١) . وبذلك كان لهذه الهجرات ثلاثة منافذ رئيسية . لعـل أقدمها طريق الشرق ثم طريق الشمال . أما الطريق الثالث وهو الليبى فلعله لم يكن مصدراً للثقافة العربية إلا بعد الاسلام (٢).

وربما يذهب البعض (٣) إلى أن السودان لم يعرف العروبة إلا منذ خمسة قرون مضت أو أكثر قليلا . أما قبل هذا التاريخ فقـــد كان السودان لا يعرف إلا العناصر الزنجية والحامية وغيرها من العناصر الأفريقيـــة . فكأن أصحاب هذا الزعم يرون أن السودان عرف العروبة والاسلام فى وقت

---

(١) عوض ١٥٩ ـــ ١٦٠

(٢) نفسه ١٦٠ ، ٢١٢ ولا تشير الروايات الوطنيـة الى المنفذ الثالث وقد تابعهم نعوم فى ذلك (٥٣/١)

(٣) ليس فى المدونات السودانية الوطنية إشارة لهجرة عربية حدثت قبل الاسلام . ومن الواضح أن النسابة لم يكن يعنيهم الاشارة الى أى جد عربى هجر بلاد العرب فى عصر الجاهلية الى السودان . فان همهم جميعاً فيما يبدو كان يتركز فى الوقوف عند الأصول الإسلامية (ماك ٨/٢) .

واحد تقريباً . وهذا زعم خاطىء . فقد سرد ما كايكل فى الجزء الأول من تاريخه ما يثبت أن العروبة كانت معروفة فى مناطق سودانية أو قريباً منها قبل الاسلام بعدة قرون. قال (وهاهو موضع دهش وغرابة أن يزعم زاعم أن الرابطة بين ساحلى البحر الأحمر منذ أقدم عصور التاريخ كانت ضعيفة واهية . فهذا مما لايكاد يصدقه أحد ، ولاسيما إذا عرفنا أن الممرين الساحلين سهل ميسور... ولا شك أن التجارة منذ أقدم العصـــور كانت معروفة متداولة بين بلاد العرب وموانىء مصر والسودان والحبشة إذ ازدهرت بينهم تجارة الصـمغ واللبان والعاج والذهب . أضف إلى ذلك ما يراه بعض الباحثين من أن الغزاة الذين وفدوا على مصر وحاربوها وعبدوا فيها هورس كانوا فى الحقيقة عربا دخلوا إلى أفريقية من طريق مصوع)(١) وذكر ما كايكل آثار العروبة فى بلاد الحبشة فى عصور ما قبـل الاسلام(٢) فقال : (وكانت عبادة الشمس قبل ميلاد المسيح مزدهرة فى جنوبى بلاد العرب ، وبين عرب حمير الذين استعمروا شمال الحبشة . وهذه العبادة ظلت آثارها باقيـــة فى تلميس (الـكلابشة) (٣) حتى زمن جستنيان ، وهذا مما يدل على وجود صلة ما بين حمير وبلاد النوبة فى تلك العصور) (٤) وتزعم رواية عربية أن أحد ملوك حمير ، وهو أبو مالك قام بحملة على بلاد البجة رغبـة فى الحصول على بعض المعادن الكريمة ، ولـكن جيشه هلك . وربما وقعت حوادث هـذه الراوية فى خلال العقود الأولى بعد ميلاد المسيح (٥) . ولاحظ عدد من الباحثين أن هنالك بعض أماكن على الساحل الأفريقى للبحر الأحمـــر أو قريباً منه تحتفظ بأسمائها العربية الدالة على نظائر لها فى بلاد العرب مثل : نجران التى كانت الاسم القديم لمملكة بلو (فى شرق السودان)(٦) والبليون أو البلو فى

---

(١) ماك ١/٣ — ٤ (٢) نفسه ١/٦ ، ٧

(٣) منطقة أثرية جنوبى أسوان (٤) ماك ١/٩

(٥) نفس الصفحة ونفس المرجع (٦) عوض ١٣١ ، ١٣٢.

بعض الروايات السودانية الوطنية قوم من العرب وفدوا على السودان قبل الفتح الاسلامى(١). وربما كانت سوبا إسماً محرفاً من سبأ التى نجد لها نظيراً فى جنوب بلاد العرب (٢). أما فى الحبشة فقد عثر على أسماء أماكن لها نظائر فى بلاد اليمن مثل أوم التى ذكرت فى النقوش السبئية للدلالة على حرم بلقيس أو أحد هياكل القمر، فقد ظهرت مرة أخرى فى أفريقيا... واهتدى كونتى روسينى فى بحوثه إلى نظائر أخرى مثل مدرى وقلى وضهرم وسحرت وحوزن وغيرها (٣).

وأيد الدكتور عوض فكرة قدم العروبة فى السودان بقوله: (من الخطأ ما يذهب إليه بعض الكتاب من أن انتشار العروبة فى السودان لم يبدأ بصفة جدية إلا بعد إتمام فتح مملكة دنقله فى أوائل القرن الرابع عشر أى أنه لا يرجع إلى أكثر من خمسة قرون مضت. فان أصحاب هذا الرأى يتوهمون أن انتشار العروبة لا يتم إلا بعد تأسيس دولة عربية، فيخلطون بين السياسة والعروبة... فاللغة المصرية القديمة قد انطبعت بالطابع السامى فى زمن قديم جداً. وهذا الطابع كان مصدره الجزيرة العربيـة، ولا بد أنه كان نتيجة هجرات قديمة إلى وادى النيل. وليس من السهل أن تقرر تاريخ هذه الهجرات، ولكن مما لا شك فيه أنها قديمة جداً. لأن أقدم النصوص المصرية كانت مطبوعة بذلك الطابع السامى، واتنقال القبائل من شمال الجزيرة العربيـة إلى شبه جزيرة سينا والصحراء الشرقية كان أمراً مألوفاً فى جميع العصور قبل الاسلام وبعده. ومن المعـروف تاريخياً أن عرب اليمن قد هاجروا إلى هضبة الحبشة ونشروا فيها الثقافة العربية فى وقت يرجع على الأقل إلى

---

(١) كراوفورد ١١٠

(٢) عبد الرحيم ١٤. ويلاحظ وجوه شبه بين تاريخ سبأ اليمنية وتاريخ سوبا من حيث ولاية الملكات على العرش، ونظام المعابد وطريقة العبادة قبل الاسلام (ماك ١/٤١).

(٣) حبشة ١٠

القرن العاشر قبل الميلاد وقد وصل هذا التأثير عند تلك الحدود ، وهل كان مقصورا على القبائل اليمنية ؟ . . من الصعب أن نتصور أن هذا التأثير لم يتناول غير بلاد الحبشة أو أن بلاد اليمن وحدها هى التى كانت مصدر تلك الهجرات . إن سكان الحجاز فى أول الاسـلام كانوا يعرفون بلاد الحبشة تمام المعرفة ، ولذلك آثر بعضهم أن يهاجر اليها هربا من اضطهاد قريش للمسلمين . وأن عددا غير قليل من الممالك المنتشرة حول بحيرة تشاد إلى الغرب من السودان مثل كانم وبرنو ينتسب رجالها إلى سيف بن ذى يزن وهو من ملوك التبابعة ، ويروى لنا هـذا ابن بطوطة كما يرويه العمرى صاحب كتاب المسالك والممالك . . .) (١) .

فالراجح أن السودان قد عرف الجنس العربى قبل أن تظهر الدعوة الإسلامية فى بلاد العرب بعدة قرون . ومعنى هذا أن الثقافة العربية الجاهلية قد عرفها السودان قبل أن يعرف الثقافة العربية الاسلامية .

ونقصد بالثقافة الجاهلية ما حمله العرب معهم من عادات وعبادات جاهلية قديمة ، جعلوا يبثونها فى المناطق الافريقية التى نزلوا فيها .

أضف إلى العادات والمعتقدات العربية التى حملها العرب معهم ، هـذه اللهجات العربية التى كانت القبائل تتكلمها وحملتها إلى السودان .

(٢)

فحين نزحت القبائل العربية منذ عصور ما قبـل الاسلام إلى السودان ، كانت تحمل معها «لهجات» عربية . واللهجات العربية فى مجموعها صور مختلفة عن اللغة العربية الفصحى ، لغة قريش . فالعربية الفصحى لم تنتشر بين عرب الجزيرة العربية إلا قبيل الاسـلام . ومع ذلك كان العرب من غير قريش فى الجاهلية يتعلمها تعلما كما نتعلمها نحن اليوم . فقد كان القرشيون وحدهم

(١) وادى النيل ٣٣ ـ ٣٥

هم أصحاب هذه اللغة ، ولما كان فى يدهم السلطان التجارى والدينى قبيل الاسلام كان للغتهم الزعامة بين اللغات . وليس معنى هذا أن كل عربى فى الجزيرة كان قبيل الاسلام يعرف عربية قريش أو يتعلمها ، وليس معنى هذا أيضاً أن الذى كان يعرفها لم يكن يعرف غيرها . بل كان لكل عربى لهجته الدارجة يتكلم بها فى عاداته اليومية . فاذا ذهب العربى النايه إلى مكة آتياً إليها من أى صقع من أصقاع الجزيرة النائية ، وأراد أن يخطب أو يشعر فى أسواق مكة ، تخير لخطبته أو لشعره عربية قريش أهل البلد ، وحماة الكعبة ، وأساطين المال والتجارة . وهكذا كان أعيان العرب أو رؤساؤهم أو أذكياؤهم إذا خطب أحدهم أو شعر فى أسواق مكة اصطنع العربية الفصحى ، فاذا عاد إلى بلده رجع إلى لهجته الدارجة . وهذه اللهجات الدارجة لم تكن فى أغلب الظن معربة إعراب لغة قريش ، فلعل الاعراب فيها كان بسيطاً ، وهى على كل حال تذكرنا باللهجات الدارجة التى نتكلمها اليوم .

هاجرت هذه القبائل أو بعضها قبل الاسلام وبعده ، حاملة معها لهجاتها الدارجة إلى الأقطار الأخرى ومن بينها السودان .

فلما ظهر الاسلام ، ونزحت القبائل باسمه إلى البلاد المفتوحة ، كان طبيعياً أن يعرف النازحون لغة القرآن . وكان طبيعياً أن يحملوا معهم هذه اللغة إلى جانب لهجاتهم الدارجة إلى السودان . وكان من المنتظر أن نسمع عن آثار العربية الفصحى فى السودان منذ أن وطىء العرب المسلمون هذه هذه البلاد . ولكننا لا نسمع عن شىء يستحق الذكر إلا منذ القرن السادس عشر الميلادى ، أى بعد أن استقر العرب المسلمون فى السودان بضعة قرون . وربما قصر التاريخ والتدوين فى إيصال شىء يذكر إلينا ، ولكننا مع ذلك نفترض أن العربية الفصحى ظلت قروناً عدة بين عرب السودان « لغة تعبد » إلى جانب اللهجة المحلية الدارجة لكل قبيلة . أما

لغة الأدب والخطابة والمحادثة فكانت اللهجة الدارجة وحدها . وساعد على احتجاز العربية الفصحى فى نطاق التعبد وتلاوة النصوص الدينية طيلة هذه القرون إلى عصر الفونج ، قلة عدد المتعلمين منهم ، وضعف الروابط القومية ، واشتداد العصبية القبلية ، وصعوبة الاتصال بين الجماعات المتناثرة فى أقطار السودان المتنائية ، كل ذلك لم يتح نوعاً من الاتحاد يجمع العرب تحت لواء لغة مشتركة ، ويسعى إلى خلق أدب لهذه اللغة . لذلك ظلت العربيـة الفصحى حبيسة فى بوادى السودان وحواضرها حتى أتيح لها أن تتنفس قليلا نسيم الحرية فى أوائل عصر الفونج .

ومن المعروف فى قوانين اللغات أنه إذا نزح غزاة أو مهاجرون إلى بلد ما اشتبكت لغتهم بلغة أهله فى صراع قد يؤدى إلى انتصار إحـدى اللغتين على الأخرى فتغدو لغة جميع السكان . وقد يؤدى إلى بقاء إحداهما إلى جانب الأخرى وقتاً طويلا . والحال الثانى لهما شواهد فى تاريخ اللهجات العربية فى الأقطار الاسلامية . فقد تغلبت العربية وحلت محـل القبطية فى مصر والبربرية فى شمال أفريقية والحامية والزنجيـة فى السودان . على أن اللغات الغالبة لا يتم لها الغلب عادة إلا بعـد وقت طويل قد يستغرق بضعة قرون وعلى شريطة أن يكون أصحاب اللغات الغالبة عدداً كافياً ، يمتزجون بأفراد السكان الأصليين ، وأن تكون اللغتان المتنازعتان من مجموعة واحدة أو من مجموعتين متقاربتين .

ويرى بعض الباحثين (١) أن اللغات فى أفريقية يمكن حصرها فى أربع مجموعات رئيسية :

١ — مجموعة اللغات السودانية وقد حاول العلماء حصرها فى أفريقيـة كلها ، فعد العالم الفرنسى دلافوس Delafosse «٤٥٥» لغة سودانيـة ثم

(١) تكر ٥٦ — ٦٠

زادها الى ٥٠٦٠ . ثم قسم هذه اللغات على أساس جغرافى الى ١٦ مجموعة . على أن علماء آخرين يخالفونه فى هذا التقسيم فيرى تكر مثلا أن من الممكن تقسيمها الى أربعة أقسام فقط ، وهى اللغات السودانية القديمة ، ولغات المندنجو والبجارة ، ولغات تمتد مناطقها من كردفان الى مصب نهر السنغال ولغات تنتشر فى المناطق الداخلية الواقعة بين نجيريا والسودان (١)

٢ — ومجموعة اللغات الحامية وتنتشر من المحيط الأطلنطى غرباً إلى البحر الأحمر ، والمحيط الهندى شرقاً . ومن البحر الأبيض المتوسط شمالا إلى السنغال والنيجر وجنوب ليبيا وبحر العرب وجنوب الصومال الايطالى جنوباً . ويلاحظ أن مناطق اللغات السامية تتخلل هذه المساحات (٢) ومن المجموعة الحامية : (أ) اللغة المصرية القديمة (ب) اللغات الليبية ـ البربرية (حـ) الكوشية (٣)

٣ — ومجموعة اللغات السامية وهى فى الراجح لغات طارئة مهاجرة ، جاءت من بلاد العرب مع أصحابها العرب ، وأهمها : اللغات الحبشية السامية ولهجاتها ، واللغة العربية ولهجاتها .

٤ — ومجموعة لغات البنتو وحدودها الشمالية : نيجيريا ، خط تقسيم المياه ، فالصومال الايطالى ، ماعدا منطقة نفوذ لغتى البوشمان والهوتنتوت اللتين تكونان وحدتين مستقلتين (٤) .

وتتمثل فى السودان المجموعات الثلاث الأولى ، ويرى بعض الباحثين أن المجموعة الرابعة ـ البنتو ـ تتمثل ممتزجة بغيرها فى لغات سكان جبال النوبا فى الغرب . ومهما يكن ، فهناك لغات كثيرة فى مناطق كردفان ودارفور ودارفنج لاتزال فى حاجة الى كشف ودراسة . فليس من اليسير

---

(١) مراد (١) ٥ (٢) نقيبه (١) ١

(٣) حبشه ٩ (٤) مراد (١) ٤ ، ١

أن نقبل الآن تصنيفاً صحيحاً للغات السودان (١) .

ومن المعروف أن اللغة النوبية هي إحدى اللغات الحامية في السودان ، وهي التي يتكلمها الآن الكنوز ، والسكوت ، والمحس ، وأهل دنقلة (٢) . وهي ليست عريقة في تاريخ سكان وادي النيل ، بل يرجع زمن ظهورها في هذه المناطق إلى القرن الثالث قبل ميلاد المسيح . ويقال إنها أتت من جنوبي كردفان ، حملها إلى ضفاف النيل بعض سكان الغرب الذين كانوا يقيمون في جبال النوبا ، ولا تزال قبائل ميدوب وبرقد في الغرب يتكلمون نماذج من اللغة النوبية (٣) .

وعندما وفدت اللغة النوبية على السودان الشمالي ، وجدت لغة مروى اللغة السائدة في هــذه المنطقة ، فعاشا جنباً إلى جنب ، وربما كانت النوبية لغة تخاطب ، ولغة مروى لغة الكهنة والدولة إلى أن سقطت مملكة مروى في عام ٣٥٠ م . وبذلك ظلت لغة مروى حية باقية ، إلى جانب اللغة النوبية حوالى ستة قرون أو أكثر .

وحينما تدفقت أفواج القبائل العربية على الســـودان الشمالي وجدوا اللغة النوبية هي اللغة السائدة بين السكان الأصليين ، فوقع حينئذ النزاع بين العربية والنوبية ، وكان من نتيجة هذا الصراع أن احتلت العربية بعض مناطق النوبية ، في حين ظلت مناطق أخرى يسكنها الكنوز والمحس والدناقلة والسكوت محتفظة بالنوبية إلى جانب العربية . فأصبح لكل منهم لغتان ،

---

(١) هاملتون ٨١ — ٨٢

(٢) وهي أربع لهجات : كنزى متوكى وسكوتى ومحسى ودنقلاوى . وبين الأولى والأخيرة ، بالرغم مما بينهما من بعد شاسع في المساحة الجغرافية تقارب لغوى وثيق . وتستعمل الأولى من الشلال إلى كرسكو . والثانية من الحدود الجنوبية لهذه المنطقة ، والثالثـة — المحسى — من وادى حلفـا إلى حنك والدنقلاوى من كرمه إلى أمبيجول . واعتبار النوبية حامية الأصل يرجع إلى رأى هيبرجر ١٩٣١ .

(٣) مدونات ١٣/١٣٧ (رأى تسيلارس Zylarz)

النوبية يتكلمها مع بني جلدته ، والعربية يستخدمها مع سائر الناطقين بالعربية .

ونستطيع أن نفترض على ضوء قوانين علم اللغة ، أنه سيأتي وقت تضمحل فيه النوبية من هذه المناطق ويتم للعربية الغلبة عليها في جميع مناطق السودان الشمالي .

ومع ذلك فالنوبية في أيامنا هـذه ، لا تزال تستعير من العربية ألفاظاً وتراكيب حتى أن حوالي ثلاثين في المائة من مجموعة ألفاظها مستمد من العربية .

ومن اللغات الحامية في السودان كذلك لغة التبداوي وهي لغة البجة الذين يقيمون إلى تلال البحر الأحمر من مصر إلى كسلا (١) . ولهجاتها الرئيسية خمس : لهجة العبابدة والحلنقا والأمرأر والبشارين والهدندوة (٢) . وهذه اللغة بفروعها الخمسة هي أوسع اللغات الحامية انتشاراً . وما حدث للنوبية من صراع بينها وبين العربية ، حدث هنا أيضاً . فما زالت العربية تشق لها طريقاً مع التبداوية ، وتضيق من نطاق نفوذها وسلطانها . حتى رأينا البجة أو معظمهم يضطرون إلى تعلم العربية والتكلم بها مع الاحتفاظ بالتبداوية . ففي سواكن أخلاط من البجة يروى نعوم شقير أنهم يتكلمون البجاوية في منازلهم ومجالسهم الخاصة ، ولكنهم في المجالس العامة يتكلمون العربية (٣) . وتعرف العربية عند الهدندوة وغيرهم من البجة باسم البلويتة وربما كانت نسبة إلى بلي القبيلة العربية اليمنية التي هاجرت أفواج منها إلى شرق السودان وكونوا هناك طبقة أرستقراطية حاكمة باسم مملكة البلو فترة طويلة من الزمان .

ويروى أحد أفراد قبيلة الأمرأر في تاريخ البجة أن البلوية هي اللغة

---

(١) تنقسم البجة إلى أربعة أقسام رئيسية : البشاريون في الشمال والأمرأر في الجنوب وبينهم الهدندوة ، وهم أكثر عدداً ، وجماعة بني عامر في الجنوب الشرقي ، والأخيرون بصفة استثنائية يتكلمون لغة سامية تختلف عن لغة الباقين (عوض ٣٦ ، ٣٧)

(٢) ترمنج ٣٧

(٣) نعوم ١/١٠٥

العربية ، والبجاوية هي لغة البجة ، فاذا سألت أحد أفراد البجة (أتعرف العربية ؟) أجابك بقوله : (بلويت كـكان) أى لاأعرف العربية(١) . وهذا بطبيعة الحال ينطبق على بعض البجة الذين لايعرفون غير لغتهم الأصلية ، أما أكثرهم فيعرفون اللغتين جميعاً .

غير أن (من المقرر أن نسبة الأشخاص الذين لايعرفون العربية ولا يتكلمون لغة سوى التبداوية هي أعلى عند الأمرأر منها عند أى قبيلة أخرى من البجة . وبعبارة أخرى أن الجهل بالعربية أكثر ذيوعاً وانتشاراً بين الأمرأر منه فى أى جماعة أخرى من البجة)(٢) .

أضف إلى ذلك أن التبداوية ـ أى البجاوية ـ قد استعارت من العربية كثيراً من الألفاظ والصيغ النحوية (٣) .

ويستثنى من قبائل البجة قبيلة بنى عامر ، التى تأثرت ببعض اللهجات الحبشية السامية . فنجد منهم جماعات تتكلم لغة تيجره الحبشية وجماعات تتكلم اللغة التبداوية . واللغتان ـ التيجره والتبداوية ـ يمثلان مجموعتين مختلفتين اختلافاً أساسياً فالتيجره لغة سامية والتبداوية لغة حامية . وأغلب الظن أن العربية ـ بفروعها ـ والتيجره هما اللغتان الساميتان الوحيدتان فى السودان . غير أن الأولى لغة العرب الحجازيين ، والأخرى لغة يمنية الأصل ، (والشواهد تدل على أن لغة تيجره دخيلة على بنى عامر لأن اشتقاقها من لغة الجعز ، وهى لغة سامية نقلها مهاجرون من اليمن نزلوا الهضبة الحبشية ، وتقدموا شمالا حتى نزلوا الأودية التى تؤدى الى السودان . فنشروا لغتهم فى وادى بركة وروافده عنصيبة حتى وصلت إلى إقليم طوكر وسواكن)(٤) . والمفروض أن التيجره دخلت على جماعات من بنى عامر فتغلبت على اللغة التبداوية التى كانوا يتكلمونها من قبل وحلت محلها .

أما فى السودان الغربى فقد حدث للغة العربية ماحدث فى الشرق

---

(١) كراوفورد ١١٠ (٢) عوض ٩٧

(٣) ترمنج ٣٧ (٤) عوض ١٣٥

والوسط ، ففى الغرب كانت تسود لغات حامية خالصة أو حامية ممتزجة بالسودانية او سودانية خالصة . ويرى الباحثون أن بعض القبائل هناك قدموا من شمال أفريقية وكانوا يتكلمون اللغه البربرية وهى لغة حامية كالطوارق فى دارفور وبعضهم هاجروا من بلاد النوبة ومعهم اللغه النوبية كالتنجور فى دارفور إذ يقال إنهم جاءوا من دنقلة وكانوا قد انفصلوا عن البطالسة وهم قبيلة مصرية قديمة هاجرت وهى تعتنق المسيحية إلى الغرب حوالى القرن الخامس عشر أو السادس عشر ويظهر أنهم اندمجوا فى قبائل مغربية ينتسبون إلى بنى هلال . فاندمجت لغة النوبة بلغه البربر المغاربة ، وهما من المجموعة الحامية (١) .

وهناك قبائل أخرى تتكلم لغات تشبه لغة النوبة والكنوز فى السودان الأوسط (٢) .

وكثير من هذه القبائل ، كانوا فى تاريخ السودان المبكر ، يسعون إلى التكلم بالعربية إلى جانب لغتهم فأثرت كل منهما فى الأخرى . فالفلاته مثلا ، ومعظمهم فى دارفور ، يتكلمون الآن العربية إلى جانب لغتهم الاصلية (٣) . وبعض القبائل فى دارفور ضاعت الآن لغتهم الأصلية ويتكلمون العربية وحدها مثل قبيلة القمر ولا نكاد نستثنى منهم إلا جماعة أبو جوخة (٤) .

بين اللهجات العربية فى السودان :

واللهجات العربية فى السودان تختلف فيما بينها وهى كثيرة يصعب حصرها وإحصاؤها . وإذا تأملنا فى بعض هذه اللهجات وجدنا أنها تختلف فيما بينها :

---

(١) مالك ١/٦٦ — ٦٠ (٢) نفسه ١/٧٩

(٣) نفسه ١/٨٣ — ٨٤ ، عبد الرحيم ٤٠ — ٤١

(٤) مالك ١/٨٤ وقد تسربت العربية إلى القبائل الزنجية فى السودان الجنوبى ولقيت بينهم ترحيباً وقبولا لأنهم وجدوا فيها لغة مشتركة تعبر عن مصالحهم المتبادلة . وربما كان يكون لها انتشار أوسع هناك لولا مزاحمة اللغة الانجليزية لها ومحاولة جعلها لغة رسمية مشتركة .

راجع مقالا للدكتور مراد كامل عنوانه «اللغة العربية فى الجنوب» نشره بمجلة الإذاعة المصرية عدد ٧٦٠) .

(١) فبعضها يرجع إلى تغيير «الحروف» أى تغيير نطقها. ومثاله: ميل قبائل الجوامعة والبديرية «فى كردفان» إلى إحلال الهمزة والهاء محل العين والحاء «روهنا» بدل روحنا و «الهمار» بدل الحمار. وكثير من اللهجات فى السودان تقلب الذال ضاداً إذا كانت مجاورة للباء مثل ضبح وكضب وضبل بدل ذبح وكذب وذبل. وتقلب الهمزة لاماً لتدغم فى اللام التى تسبقها مثل اللبيض واللبل واللحر بدل الأبيض والابل والأحمر.

(٢) وبعضها يرجع الى تغير الحركات (كالضمة والفتحة والكسرة) ومثاله: ميل الكبابيش والبقارة الى كسر علامة التأنيث بدل الفتح فيقولون خمسى وستى وفاطنى بدلا من خمسه وسته وفاطنه.

(٣) وبعضها يرجع الى حذف بعض الأصوات، مثل حـــذف اللام فى بعض اللهجات فى ود (بدل ولد) وجد (بدل جلد) [1] وحذف الهاء فى مثل سنين (بدل سنينها) وشاف أى شافها (رآها) — عند بعض قبائل كردفان.

(٤) وبعضها يرجع إلى تغيير مدلول الكلمة. ومثاله كلمة «فكى» وأصلها فقيه اصطبغ معناها بصبغة محلية، فبعد أن كانت تدل على معنى «فقيه» المعروف فى العربية الفصحى، أصبحت فى الاصطلاح دالة على معان أخرى إضافية منها صاحب التعاويذ والعزائم. واختلطت الكلمة بكلمة «فقير» لتماثل الحرفين الأولين فيهما، والفقير من معانيه فى السودان «الدرويش أو المتعبد». فأصبحت من معانى الفكى المتعبد أو الزاهد. فتعددت المعانى الدالة على اللفظ بعد أن كان معناه الأصلى فى العربية الفصحى «رجل الشرع». وأصبح لفظ فكى يجمع فى السودان على «فقرا» ولا يجمع عادة على فقها. ومثل كلمة الريف، فمدلولها فى العربية الفصحى الأرض المزروعة الخصبة. ولكنها أطلقت فى السودان علماً على مصر لشهرة أرضها بالخصوبة. وكلمة جوازة

(١) أما (ملك) بمعنى ملك ففيها خلاف. ورأى بابر (١٢٨) ولعله الراجح أن ملك ليت كلمة سامية الأصل ولا علاقة لها بملك وان كان المدلول متشابها. وملك أصلها ن فى لغة الدوصة وكنوزى بمعنى صاحب أوذو والكاف مقطع إضافى.

مدلولها فى الفصحى «ولد الناقة» ويجمع على أحوزة وحيران ، ولكنها أصبحت تدل فى اللهجة السودانية على «التلميذ» يقال حيران الشيخ ، أى تلاميذه(١) .

ومع هذه الفروق ، نلاحظ أن اللهجات العربية تتفق فى مسائل أساسية أهمها :

(١) أوزان الكلمات ، فالمتأمل فيها يجد صيغاً متماثلة للأفعال وأسماء التصغير والنسب والجموع . وهى تنطبق كذلك على نظائرها فى العربية الفصحى . فتجد صيغ الماضى والمضارع هنا وهناك واحدة . وتسمع قولهم بنية ووليد وسكيكرة تصغيراً لابن وولد وسكرة كما فى الفصحى مع فارق بسيط وهو البدء بالكسر بدل الضم ، وهذا راجع الى تغيير الحركة الذى ذكرناه فيما سبق من جملة الفروق . كذلك تسمع قولهم البقر والاقلام والتفيلة جمع بقرة وقلم وفيل الخ . وتسمع قولهم جعلى ودنقلاوى وشلكاوى وأنصارى فيستخدمون ياء النسب كما فى الفصحى (٢).

(٢) وقلما تجد فى تركيب الجملة فى اللهجات السودانية ما يختلف عن تركيبها فى الفصحى وسائر اللهجات العربية . فستجد فيها الجملة الفعلية التى تتكون من فعل وفاعل ، والجملة الاسمية التى تبدأ بالمبتدأ والأدوات والأفعال الداخلة عليها والمنصوبات مرتبة فى الجملة على النحو الذى نعرفه فى الفصحى . فمن يسمع المثل السودانى « مديت إيدى بتحت الصريف جبت تراب الريف» لايجد غرابة فى التركيب ولا يكلفنا نقلها الى الفصحى تغييراً ما فى ترتيب الجملة ، إذ نقول : « مددت يدى تحت السياج (الحائط من الشجر أو القصب) فجئت بتراب مصر » وهو مثل يضرب للمدعى الكاذب . وكل

---

(١) وهنالك فروق ترجع إلى اختلاف النبرة والنغمة وليس من اليسير أن نصف شيئاً منها فى هذا المجال .

(٢) لكن نلاحظ أن الأكثر فى السودان استخدام العلامة النهائية (اوى) فى النسب وهذه إن لم تكن صحيحة فى الفصحى فهى شائعة فى اللهجات العربية فى سائر الأقطار .

ماحدث من تغيير فى نقل المثل ليس منشؤه تركيب الجملة ولا ترتيب اجزائها، بل منشؤه تغيير لبعض مدلولات الكلمات وموادها . وحين تسمع الراوى السودانى وهو يصف أحد الفرسان بقوله : « راكبن لفوق جملن أصهب » فلا تتردد لحظة فى الحكم بأن هـــذا تركيب عربى « راكباً إلى فوق جملا أصهب » .

(٣) كذلك لا اختلاف بين اللهجات العربية عادة فى (مادة اللفظ) إلا فى تلك الحروف والحركات التى تتغير أو يعتريها الحذف والزيادة لأسباب صوتية معروفة . فقـــد رأينا أن كلمة « الريف » بالرغم من تغير مدلولها فهى حافظة (لمـــادتها) ، وكلمة « فكى » مع قلب القاف كافا والاستغناء عن الهاء الأخيرة ، ومع تغيير مدلولها فى الاصطلاح السودانى لاتزال معالم المادة الأساسية ظاهرة عليها تشير اليها . بل كثيراً ما نجد كلمات فى اللهجة السودانية تنطبق على اخواتهـــا فى الفصحى مادة ومدلولا . «فالسودانيون يقولون حردان ، أى غضبان ، وهو من قول العربى القديم حرد الرجل حرداً بفتح الراء وسكونها . . . ويقولون دنقس فلان رأســه إذا طأطأها . وفى المحيط الدنقسة لطأطؤ الرأس ذلا وخضوعا . ويقولون دعس الشيء إذا ملأه ، والدعس كالمنع ، حشو الوعاء . ويقولون فاش بالشيء إذا افتخر به وأظهره . وعند العرب ، فاش الرجل إذا افتخر . ويقولون فدر إذا رجع عن غضبه وفدر الفحل عدل عن الضراب الخ ..) (١) وهذه المواد المشتركة وكثير غيرها قد لفتت نظر الباحثين السودانيين فى اللغة ، فكتب فيها الشيخ عبد الله عبد الرحمن كتابه «العربية فى السودان» وكتب الأستاذ حسن بدرى مقالة فى الجهاد ١٩٣٥ فى هذا الموضوع .

وإلى جانب هذه الألفاظ التى تشترك بمادتها أو بمدلولها أو بهما معاً ، نجد ألفاظاً غريبة بمادتها لا يعرفها إلا أهل اللهجة وحدهم . وهذه مادة ألفاظ دخيلة ، تسربت إلى اللهجة من جيرانها الافريقيين ، فمن ذلك ألفاظ من

---

(١) جهاد (من مقال الاستاذ حسن بدرى ٢٨ مايو ١٩٣٥) .

لغة الفور دخلت اللهجة العربية في دارفور مثل «سوميندقله» وتطلق على الأمناء على مصالح المخدوم يرسلهم في أسراره. وهي تتركب من سوم بمعنى دار ، والياء والنون للاضافة ودقلة أي الأولاد فالمعنى الأصلي (دار الأبناء) (١). وهناك ألفاظ مماثلة دخلت في اللهجة العربية في دارفور (٢). وقد تدخل الكلمة الأجنبية في لهجة ثم تعم سائر اللهجات. من ذلك كلمة (كورك) يقال الولد كورك ، أي بكى وصاح . ويخيل إلىّ أن هذه الكلمة جاءت إلى السودان الأوسط من الغرب وهي محاكاة لصوت الشاكي المظلوم عندما يصوّت ليسمعه القاضي أو الحاكم . ويقص لنا التونسي قصة رجل من الفور جاء يشكو الى سلطان الفور عبد الرحمن بن رشيد أنه مظلوم قال (ومن عادتهم أن المظلوم إذا جاء أمام السلطان يضع إصبعي يده اليمنى — أي السبابة والابهام — على شدقيه ويرددها مع إخراج صوت عال فيه كاف واحدة وراآت كثيرة مضمومة ، فيخرج من فيه صوت يقال له الكروراك . وهذا الصوت لا يصوت به أحد إلا إذا أصيب بمصيبة) (٣). وهنالك ألفاظ أخرى أجنبية دخلت من لغات إفريقية وانتشرت في اللهجات العربية في السودان مثل عنقريب (سرير بسيط الصنع ، يصنع مهاده من الليف المحبوك) وبعشوم بمعني ثعلب وهاتان كلمتان من لغة البجة أصلا .

واللهجات العربية في السودان كسائر اللهجات العربية ، مرنة دقيقة غنية بموادها وتراكيبها . وإذا عرفنا أن هذه اللهجات قد صارعت في السودان لغات فقيرة كاللغات السودانية مثلا ، أدركنا سببا هاما من أسباب اقتدار اللهجات العربية على التغلب على لغات السودان (٤) .

---

(١) تونسي ٧٤ (٢) نفسه ص ٨٦

(٣) نفسه ١٠٨

(٤) يصف التونسي لغة — الفور — : — وربما كانت جامية سودانية أو سودانية خالصة — بأنها لغة ناقصة جداً ففيها ينتهي العدد الى ستة ثم يكملون بالعربي فيقولون سبعة ثمانية تسعة ثم يقولون — وأية — أي عشرة (تونسي ١٤٥)

(٣)

ومع أن الثقافة العربية كانت على صلات قديمة جداً بتاريخ السودان فان هذه الصلات لم تصل الينا واضحة إذ لم يتح لها من يسجلها فى حينها . ونحن اليوم نستنتجها أو نستنتج شيئاً منها استنتاجاً . غير أن هـذه الصلات قد أخـذت بمرور الزمن صورة واضحة جلية ، بفضل ما كتبه المؤرخون والرحالة وما نقشه الملوك والقادة من الآثار .

فاذا أردنا أن نبدأ بتاريخ الثقافة العربية فى السودان ، فليس من الضرورى فيما نظن أن نذهب بعيداً الى حيث عصور السودان الموغلة فى القدم ولا سيما فى مثل هذا البحث الموجز . فحسبنا أن نجعل نقطة البداية منذ أن ظهرت آثار الثقافة العربية فى السودان فى إبان قيـــام الممالك المسيحية فى النوبة ، حين بدأ العرب ينظرون الى هذه البلاد نظرة جدية ، رغبة فى نشر الثقافة العربية والاسلامية معاً ورغبة فى إيجاد مهاجر جديدة يأوون اليها يلتمسون فى مناكبها الرزق والمنفعة .

كانت شعوب السودان الشمالى ، أو كان معظمها ، عندما انتقلت اليه المسيحية من الجنس الحامى الممتزج بعناصر زنجية ، ولكن الحامية كانت فيه أغلب . وكلما تقدمنا نحو الجنوب تزداد العناصر الزنجية حتى تتغلب عند جزيرة مرو حيث كان الشلك يغمرون جنوبى هذه الجزيرة على النيل الأبيض والسوبات . أما فى الشرق والشمال الشرقى فكان البجة الرحل يطوفون فى الصحارى والتلال الممتدة إلى سواحل البحر الأحمر .

وفى القرن السادس الميـلادى دخلت المسيحية فى السودان على أثر قيام إرسالية تبشيرية أرسلتها مصر المسيحية فى ذلك الحين ، الى بلاد النوبة . وقبل ذلك الوقت بزمن قصير كانت المسيحية قد دخلت فى بلاد الحبشة من طريق مصر أيضاً (١) .

---

(١) دخلت المسيحية فى الحبشة حوالى ٤٥٠ م .

وكان فى شمال السودان ثلاث ممالك مسيحية ، فيما عدا قبائل البجة :

١ — مملكة النوبة ويطلق عليها أحياناً «المريس» Maris وكان حدها من أسوان الى كرمكو وهى على بعد ستين ميلا شمالى وادى حلفا وعاصمتها فرس (١) .

٢ — ويليها جنوباً مملكة المقره ، وقد تسمى مملكة دنقلة أيضاً وعاصمتها دنقلة . وكانت بلدة أبو حمد تقريباً حدها الجنوبى الذى يفصل بينها وبين مملكة علوة .

٣ — ويلى المقرة مملكة علوة وتسمى أيضاً مملكة سوبا باسم العاصمة ، وكانت عند ملتقى النيلين الأبيض والأزرق . ويصفها أبو صالح الارمنى بأنها مملكة عظيمة جداً ، وبها جيش وأعمال متسعة، وبها أربعمائة كنيسة وجميع من بها نصارى يعاقبة ، وحولها ديارات متباعدة من البحر ومنها ما هو على البحر (٢) . وقد وجد آثار هـذه المملكة فى القطينة وبرّى (قريباً من الخرطوم) وغيرها (٣) .

ولا نعرف على وجه التحقيق متى ولماذا انقسم المسيحيون الى هـذه الممالك . ولكن من المعروف أن المملكة الشمالية ، النوبة ، كانت أقصر الممالك عمراً . والظاهر أن فتح العرب لمصر ، وضغط القبائل العربية على هذه المملكة من الشمال ، والخلافات التى كانت بينها وبين المملكة الوسطى ، المقرة ، كل ذلك قد عجل القضاء عليها . وأغلب الظن أن عبد الله بن سعد عندما قدم الى السودان الشمالى للمرة الثانية ٦٥١ كانت المملكة الشمالية قد اندمجت فى مملكة المقرة وأصبحتا مملكة واحدة ، تسمى باسم الغالبة صاحبة السلطان ، « المقرة » ويدلنا على ذلك ما ذكره كروان Kirwan من أن المملكتين اتحدتا بين سنتى ٥٨٠ ، ٦٥٢ وأصبحت دنقلة عاصمة المملكة التى تبدأ من جنوبى أسوان وتنتهى عند حدود علوة(٤) . ويدلنا على ذلك

(١) وتسمى أيضاً فى التاريخ أبو جرس ، وبجراس ، وبخراس
(٢) كتاب أديرة وكنائس مصر ص ١٣٠
(٣) هاملتون ٣٦ (٤) كراوتوزد ٢٣

أيضاً أن عبد الله بن سعد فى معاهدته التى صالح بها أهل النوبة ٦٥١ يقول : (عهد عقده على الكبير والصغير من النوبة من حد أرض أسوان إلى حد أرض علوة) (١) .

على أن اشتداد الضغط على مملكة دنقلة (المقرة) الواسعة التى كانت هذه حدودها ، ازداد بمرور الزمن ، حتى أصبحت لا تقوى على مقاومة النفوذ العربى الاسلامى ، وامحت نهائياً حوالى ١٣٢٠م . وأصبحت مملكة علوة وحدها هى الباقية تصارع النفوذ الاسلامى فترة طويلة حتى خربها الفونج فى أوائل القرن السادس عشر الميلادى (٢) .

والواقع أن الدعوة المسيحية كانت شيئاً طريفاً بالنسبة إلى هذه الشعوب التى كانت تعبد الأوثان من قبل أن تعرف المسيحية . لذلك أقبلت عليها بحماس شديد . وزاد فى حماسهم تلك الجهود التى قام بها اليعاقبة للتبشير بالمذهب اليعقوبى ، وكانوا على جانب عظيم من المهارة فى نشر الدعوة ، كما كانت المنافسة على أشدها بينهم وبين أصحاب المذهب الملكانى فى العالم المسيحى إذ ذاك .

---

(١) خطط ١/٣٢٣ (٢) هاملتون ٩٧

القسم الاول

تاريخ الثقافة الدينية والاجتماعية فى السودان



الباب الأول

فترة ما قبل القرن السادس عشر

رواد الثقافة الإسلامية :

لعـــل أول من تتبادر إليهم الأذهان فى حركة البدء بنشر الثقافة العربيـــة ، هؤلاء العرب النازحون الذين رحلوا إلى السودان فى أزمان مختلفة ، طلباً لخصوبة المرعى وجرياً وراء الرزق ، فنزلوا فى المناطق الصالحة للسكنى فى الشمال ، وأقاموا بين الزنوج فى الأقليم الجنـــوبى حيث مناطق المستنقعات . وفدوا إلى الســـودان من الباب الشرقى حيث طريق البحر الأحمر ، ومن الباب الشمالى الأوســـط الذى يفضى إلى مجرى النيل ، ومن الباب الشمالى الغربى وهو الطريق الليبى ، فتدفقت بلى، وجهينة ، وبنو هلال، وبنو سليم ، وربيعة «بنو كنز» وقريش، والأنصار، والجعافرة «بنو جعفر بن أبى طالب» ولخم وجذام، وفزارة ، وقبائل مغربية من البربر وغيرهم [1] من هذه الأبواب على مناطق مختلفة فى السودان . وحدث بينها اندماج وتداخل أحياناً ، وانفصال وتنازع أحياناً أخرى ، كما حدث بينها وبين الحاميين والزنوج امتزاج دموى بالمصــاهرة . وكان لذلك كله أثر فى ترتيب الأنساب وتعديلها .

ومهما يكن فقد قسم ما كان كل عرب السودان إلى مجموعتين كبيرتين :

(إحداهما) : المجموعة الجعلية الدنقلاوية ، أو المجموعة الجعلية فقط ، كما يسميها الدكتور عوض[2] ، وهى تقابل المجموعة العدنانية فى التقسيم العربى

---

(١) راجع ماك ١/١٣١ — ١٥٠ (٢) عوض ١٦٣ — ١٦٤

التقليدى ، سكنوا السودان الشمالى (ولعل الأوفق أنهم لم يكونوا أول الأمر قبيلة واحـــدة ، بل جماعات عديدة من قبائل ذات نسب متقارب هاجرت على دفعات وعلى مدى قرون ، محتلين الأقطار التى يعيشون فيها اليوم والتى بسطوا نفوذهم عليها قطراً بعد قطر إلى أن نشأت بينهم أسرة قوية تولت الزعامة ووحدت القبيلة)(١). وهذه المجموعة تمثل القسم الأكبر من سكان السودان الشمالى ويعيشون فى الأقاليم النهرية التى تشتمل على المراكز الرئيســية للحياة بمختلف مظاهرها (٢) ومنها القبائل النهرية ، وأهمها : الجعليون والميرفاب والرباطاب والمناصير والشايقية والجوابرة والركابيــة والجموعية والجمع . ومنها قبائل مقسمة بين النهر وبين كردفان وأهمها البديرية ، ومنها قبائل تبتعد عن النهر ، وأهمها الجوامعــة والغديات والبطاحين (٣) .

والثانية : المجموعة الجهنية ، وهى تقابل قحطان واليمن أو عــرب الجنوب فى التقسيم العربى القــديم . وهم يسكنون فى مواطن متفرقة من السودان تمتد من الشرق إلى الغرب . منهم من سكنوا فى النصف الشرق من السودان ، فى أقاليم النيل الأزرق والبطانة كرفاعة والشكرية ، ومنهم من يعيشون فى الجهات الشرقية والوسطى من كردفان مثل مجموعة فزارة ودار حامد ، بنى جرار ، الزيادية ، البزعة ، الشنابله ، المعاليا . ومنهم من انتشروا فى كردفان ودارفور ، مثل البقارة والحاميد والكبابيش والجمع(٤)

ولعل أثر المجموعة الجعلية فى نشر الثقافة الاسلامية ، فى خلال العصور كان أقوى وأشد بالرغم من أن عدد المجموعة الجهنية أكثر وأوفر . ذلك أن المجموعة الجعلية ، تكون الســواد الأعظم من المتعلمين فى الســودان إلى اليوم ، ثم أن الجهنيين كما يقول ماكايكل قد ظلوا على بداوتهم لم يمتزجوا كثيراً بالسكان الأصليين ، فاحتفظوا بوحـــدتهم وتبعيتهم للقبيله . أما الجعليون فقد اختلطوا اختلاطا شديداً بالسكان السابقين لهم الذين كانوا

---

(١) نفسه ٢١١ (٢) نفسه ١٦٨ — ١٦٩

(٣) نفسه ١٦٨ (٤) نفسه ١١٤ — ٢١٥

مستقرين ويمثلون جماعات مختلفة من الناس (١) . أضف إلى ذلك أن الجهليين أو معظمهم كما رأينا ، قد احتلوا المناطق النهرية وما يليها . وهى أشد المناطق ازدحاماً بالسكان . ولاشك أن دعوتهم إلى الثقافة الاسلامية قد لقيت من الأنصار والمستمعين عدداً أوفر مما لقيته دعوة القبائل العربية الأخرى فى ربوع السودان . وإذا نظرنا إلى توزيع مراكز الثقافة العربية فى السودان فى خلال العصور ، نجد أن هذه المناطق النهرية تفوز منها بالنصيب الأوفر والقسط الأكبر . وكان هذا من أهم الأسباب التى جعلت الثقافة العربية قد سيطرت سيطرة تامة على هذه المناطق منذ عصر الفونج فى حين لا يزال النفوذ العربى ، يشق طريقاً محفوفاً بالمصاعب فى جهات كثيرة فى الغرب حيث يقيم الجزء الأكبر من المجموعة الجهنية .

ولا ينبغى للباحث عن رواد الثقافة الاسلامية فى السودان أن يقصر بحثه على القبائل العربية بصفة عامة . فهنالك جماعات صغيرة أو أفراد من العرب أو من المستعربين كان لهم فضل كبير فى نشر الثقافة العربية فى ربوع السودان . وأذكر منهم بقايا الجيوش المحاربة ، والهاربين من الضغط السياسى ، والدعاة ، والتجار ، والحجاج .

ونحن نعلم أن الغزو الاسلامى الذى بدأه عبدالله بن سعد بحملتين الأولى سنة ٦٤١ والثانية سنة ٦٥١ على مملكة دنقلة قد انتهى بمعاهدة اشترط فيها على أهل النوبة « من مملكة دنقلة » (أن يحفظوا من ينزل بلدهم أو يطرقه من مسلم أو معاهد حتى يخرج عنهم وأن يردوا كل آبق خرج اليهم من عبيد المسلمين حتى يردوه الى أرض الاسـلام ولا يستولوا عليه ، ولا يمنعوا منه ، ولا يتعرضوا لمسلم قصده وجاوره الى أن ينصرف عنه ، وأن يحفظوا المسجد الذى ابتناه المسلمون بفناء مدينتهم ولا يمنعوا منـه مصلياً وعليهم كنسه وإسراجه وتكرمته» (٢) . ولكن المحاربين كما يفهم من المعاهدة لم يكونوا يطمعون فى البقاء فى السودان إذ كان من شروطهم « أن يدخل العرب بلدهم

(١) عوض ٢١١ (٢) خطط ١/٢٣ — ٤

ـ أى بلاد النوبة ـ مجتازين غير مقيمين فيه » . كما كان من المبادىء التى أخذت بها السياسة العربية فى هذه الفترة المبكرة ، فى عهد عمر بن الخطاب ، أن يحرم على الجند فى مصر وفى سائر الأقاليم المفتوحة الاشتغال بالزراعة أو امتلاك الأراضى لئلا يركنوا الى السكنى ويسيطر عليهم حب المال والنعيم[١] . والراجح أن هذه السياسة ، فى مبدأ الفتح كانت ذات تأثير فى تحديد إقامة المحاربين العرب فى السودان [٢] . غير أننا نلاحظ أن هذا المبدأ لم يكن موضع اعتبار ولا تنفيذ فى العصور التالية للفتح ، ولاسيما بعد القرن العاشر ، حين ضعف نفوذ العرب ، وتغيرت نظرة الحكام اليهم . لذلك أخذ بعض المحاربين منذ عهد الفاطميين يفضلون البقاء فى السودان ، وعدم الرجوع إلى مصر مع سائر الجيش . ومما شجع المحاربين على البقاء ضعف الامارات المسيحية فى بلاد النوبة ، ثم زوالها الأمر الذى دفعهم إلى التدفق على السودان والسكنى فى أنحائه .

وكان للهاربين من الضغط السياسى شأن يذكر فى نشر الثقافة العربية فى السودان : كثرت الفتن السياسية بين الدول الاسلامية منذ قيام بنى أمية فى دمشق . وكانت أفريقية ملجأ هاماً يهربون إلى بقاعها المختلفة ويتيهون فى مجاهلها البعيدة السحيقة . فيحدثنا المسعودى أن عبد الله ابن مروان — آخر بنى أمية — هرب إلى السودان ومنه إلى الباضع بعد أن فقد أخاه وجمعاً من أتباعه [٣] . وقيل إن آل الغمر بن يزيد بن عبد الملك بن مروان هربوا من وجه الدولة العباسية على أثر اغتيال الغمر إلى بلاد الحبشة سنة ١٣٢هـ وهناك أطلق عليهم اسم الغمريين . وحينما قسا عليهم الأحباش وأوشكوا أن يغلبوهم على دينهم هاجروا إلى جبال الفونج حيث سموا باسمها ووثبوا على عرش تلك المملكة التى ظلت باسطة نفوذها

---

(١) نصر ٧١ (٢) ناك ١/١٦٣ ـ ٤

(٣) ورواية الطبرى أنه لما قتل مروان الحمار سنة ١٣٢ هـ هرب عبد الله وعبيد الله ابنا مروان الى أرض الحبشة فلقوا من الحبشة بلاء وقاتلهم الحبشة فقتلوا عبد الله وأفلت عبيد الله فى عدة ممن معه ـ الطبرى نشر دى غوية ٣/٤٦ .

على أكثر بقاع السودان طوال تلك السنين كلها (١) أكثر من ثلاثة قرون من (١٥٠٠ — ١٨٢٠).

ومن بنى أمية أيضاً قام ثائر فى صعيد مصر وادعى الخلافة فى القرن الثامن الميلادى ولكن الوالى قبض عليه وضرب عنقه (٢).

ولا نستبعد أن تكون فلول القرامطة والزط والزنج وغيرهم ممن ثاروا فى وجه الدولة العباسية منذ القرن التاسع الميلادى كانت لهم آثار فى بعض المناطق بالسودان ولاسيا فى الشرق. والمعروف أن كثيراً منهم التجأوا إلى بلاد اليمن وسواحل الخليج الفارسى، وأن هجرة منها قدمت من الاحساء التى تقع على الخليج الفارسى إلى الساحل السومالى فى خلال الصراع الدموى الذى كان قائماً بينهم وبين الخلافة العباسية (٣).

وفى القرن العاشر نزح إلى مصر بنو جعفر بن أبى طالب بعد أن أقصتهم بعض القبائل من مكة.. وفى زمن ابن خلدون نجدهم يسكنون بين أسوان وقوص مع ربيعة (بنى كنز) وعرفوا هناك باسم شرفاء الجعافرة وكانوا يشتغلون بالتجارة، وجعافرة اليوم من أحفادهم (٤).

وفى مقدمة رواد الثقافة هؤلاء الدعاة الذين توفروا على الدعوة الاسلامية مااستطاعوا، وبذلوا فى سبيلها جهداً كبيراً (٥). وكان نظام الدعاة أساساً

---

(١) عبد الرحيم ٤١. وفى رواية أخرى أن سليمان بن عبد الملك الروانى دخل بلاد السودان والحبشة وسكن فيهما فترة من الزمن ثم هاجر الى جبال الفونج وتزوج بنت الملك «سندال الناج» وهناك ولد ألس وداود، الأول منهما هو والد «عماره دونقس» أول ملوك الفونج (ماك ٢/٢١٣).

(٢) ماك ١/١٦٣

(٣) حبشة ١٥٢ ويذكر ابن خلدون أن بنى سليم والكثير من ربيعة بن عامر تحيزوا الى القرامطة عند ظهورهم وصاروا جندا بالبحرين وعمان فكانوا يبعثونهم فى حروبهم

(٤) ماك ١/١٤١

(٥) والتاريخ ملىء بالشواهد الدالة على مدى توفيقهم فى دعواتهم. ولذلك أسباب منها حماسهم الدينى، وما اتصف به الاسلام من بساطة ووضوح، ومنها أنهم فى كثير من الأحيان كانوا يصاهرون القبائل الوثنية فيعينهم نظام حق الأم على توطيد مراكزهم فى الأسر.

من أسس التعاليم الدينية عند بعض الفرق كالفاطميين . ونحن لا نستبعد أن يكون بعض دعاتهم قد شق طريقه إلى السودان لنشر الدعوة الفاطمية . وربما لا يعدم الباحث إلى اليوم الاهتداء إلى آثار شيعية تسربت إلى بعض التعاليم الدينية في السودان . ولكن الأمر الذي لا شك فيه أن السودان قد ظل في جوهر عقيدته الاسلامية بعيداً عن التعاليم الشيعية الصريحة . فكان أول ماعرفوا هو عقيدة أهل السنة فتمسكوا بها ولم يبغوا عنها حولا .

وربما كان هذا مدعاة إلى التساؤل : كيف تخلص السودان من المذهب الفاطمي مع نشاط الدعاية الفاطمية في إفريقية ، ومتاخمة السودان لمصر التي كانت فاطمية فترة طويلة من الزمن ، واتساع الطريق أمام المهاجرين من مصر والمغرب ولا يخلو أن يكون فيهم دعاة لهذا المذهب ؟ المشاهد أن العلاقات بين السودان وبين الدولة الفاطمية ورجالها لم تكن ودية . ذلك أن السودان تأثر إلى حد كبير باتجاهات الهاربين من وجه الفاطميين ، يوم آلت مصر وإفريقية الشمالية كلها إلى حكمهم فلجأ خصومهم إلى السودان وتتابعت هجراتهم عليه ولا يزال في السودان من سلالات المهاجرين من يطلق على الفاطميين اسم العبيديين ولا يريد أن ينسبهم إلى فاطمة الزهراء(١). ثم تأثر السودان بعد ذلك باتجاه الأيوبيين الذين قاموا بتعقب الفاطميين إلى بلاد النوبة(٢) . وكان الأيوبيون من أنصار المذهب السني والحريصين عليه . شأنهم في ذلك شأن سائر الأتراك الذين توالت آثارهم بعد ذلك على مصر والسودان . ولم يكد السودان يزداد اطلاعاً على الثقافة الاسلامية ، حتى وجد الأتراك العثمانيين والسلاجقة وأكراد بني أيوب يلقنونه أصول الدعوة على مذهب السنة والجماعة . وللأتراك بوجه عام طبيعة عرفوا بها ، فهم ذوو عصبية لا تقبل الجدل ولا كثرة المذاهب الفلسفية ولا الدينية . وقل من ترى منهم من اعتنق مذهباً في الأصول غير مذهب أهل السنة ، وفي الفروع غير مذهب أبي حنيفة(٣) .

(١) عقاد ٧٩٤ (٢) ماك ١/١٧٥
(٣) ظهر الاسلام لأحمد أمين ١/٤١

على أنه كان من المنتظر أن يكون المذهب السائد فى الفروع لدى السودانيين هو مذهب أبى حنيفة ، المذهب السائد بين الأتراك ، أو مذهب الشافعى ، المذهب السائد بين المصريين . وربما كان لهذين المذهبين شأن ما فى السودان قبل القرن السادس عشر . ولكن هذا القرن بدأ بأعظم حدث فى تاريخ السودان القديم وهو تكوين مملكة سنار ، تلك المملكة التى نرجح أنها تأثرت بالثقافة الاسلامية (البرنوية) إلى حد كبير والتى كان من أهم مظاهرها التمسك بمذهب مالك فى الفروع إلى أبعد حد . ومن ثم نشطت حركة الدعوة إلى هذا المذهب مع الموجات الآتية من منطقة بحيرة تشاد (البرنو) إلى المناطق النهرية ، فلم يلبث أن انتشر بين الناس ، وأصبح منذ ذلك الحين هو المذهب السائد إلى اليوم .

والآن نريد أن نعرف شيئاً أكثر وضوحاً عن هذه الجماعات النازحة ، وإلى أى حد انتشرت على أيديهم الدعوة الاسلامية فى السودان الأوسط والشرقى والغربى فى الفترة السابقة للقرن السادس عشر الميلادى .

مملكة دنقلة :

قام عبدالله بن سعد بحملة على مملكة دنقلة ٦٤١م ولكنها لم تستطع أن تعمل شيئاً إزاء مقاومة المسيحيين . ثم قام بحملة ثانية بعد عشر سنوات أثناء ولايته على مصر من قبل عثمان بن عفان ووصلت الحملة إلى دنقلة واشتدت فيها وطأة القتال من الجانبين وانتهت بعقد هدنة بين مصر وبين ملك دنقلة عرفت بالبقط (١) . كانت أشبه بمعاهدة سياسية وتجارية بين مصر ومملكة دنقلة المسيحية ؛ إذ كان أهم ما اشترط فيها ألا تعتدى إحداهما على الأخرى وأن تؤدى النوبة إلى مصر عدداً معيناً من الرقيق كل سنة وأن

---

(١) قيل إن الكلمة عربية الأصل ، وقيل انها مأخوذة من اللاتينية Pactum. (رأى بكر فى دائرة المعارف الاسلامية مادة Bakt). وقيل أن اللفظ مصرى قديم bak أى الجزية التى تؤدى من الامتعة والبضائع لا من النقود (قارن هذا بما ذكره كايتانى فى سنوياته ٤/١٢ هامش) ترمنج ٦٣

تؤدى مصر إلى النوبة قدراً معيناً من القمح والعدس وغيره من منتجات مصر كل سنة أيضاً (١) .

وفى هذا الصلح اشترط المسلمون رعاية المسجد فى دنقلة. وهذه المادة - بالاضافة الى ما اشترطه الصلح من تدابير للنشاط التجارى بين البلدين - قد وضعت الأساس لما حدث بعد من توغل العرب فى هذه البلاد(٢). ويلاحظ أن هذا الصلح قد ظل سارى المفعول حوالى ستة قرون بعد ذلك التاريخ(٣).

وفى القرن التاسع يزداد التفاهم بين المسلمين والنوبة ، إذ أرسل زكريا ابن يحنس ملك النوبة المسيحى ابنه «جورج» إلى خليفة بغداد وتم هنالك صلح بينهما(٤) . وفى القرن العاشر قامت محاولة لحمل جورج ، وكان قد تولى حينئذ ملك النوبة ، على اعتناق الاسلام ، ولكنها لم تفلح(٥) .

ومن جهة أخرى تتغير نظرة الحكام فى مصر إلى القبائل العربية المقيمين فيها . فقد ظهر عنصر آخر طغى على العنصر العربى والفارسى . وقوام هذا العنصر الجديد الجند الأتراك الذين استكثر منهم المعتصم وأثبتهم فى الديوان . ولم يقف المعتصم عند هذا الحد ، فقد أمر واليه على مصر كيدر نصر ابن عبدالله باسقاط العرب من الديوان وقطع أعطياتهم ، ففعل ذلك كيدر ، وكان من أثر هذا أن انتشر العرب فى أنحاء مصر يسعون وراء الرزق عن طريق آخر غير طريق الجهاد والحرب (٦) . وكان من أثر ذلك قيام ثورة عربية على الوالى (٧) .

وهذه الحادثة قد تدلنا على أمرين : أحدهما ، أن العرب بعد قرار المعتصم لم يعد لهم النفوذ والجاه اللذان كانا لهم من قبل ، إذ فقدوا مركزهم السامى

---

(١) مصر ١٥ - ١٦ (٢) ترمنج ٦٢
(٣) ماك ١/١٥٦ - ١٥٨ ، ترمنج ٦٢
(٤) ماك ١/١٦٤ - ٥ ، أرنولد ٩٨ (٥) ماك ١/١٦٩
(٦) مصر ٧٤ - ٧٥ (٧) نفسه ٢٥٧

فى الدولة الاسلامية (١) . والثانى ، أنهم بدأوا يشعرون بضيق الحالة الاقتصادية والحاجة إلى التنقل فى طلب الرزق .

وفى القرن العاشر يزداد عدد القاطنين فى السودان على ضفاف النيل الأزرق من العرب وتزداد ثروتهم حتى استطاعوا أن يلتمسوا الاذن ببناء مسجد فى سوبة عاصمة المملكة المسيحية (٢) .

وفى هذا القرن نجد المغاربة يظهرون فى مصر على مسرح السياسة والقيادة ، ولاسيما بعد أن أخذت قبائل كتامة المغربية تهاجم مصر تحت لواء الفاطميين . وحين أصبح للفاطميين السيادة على أفريقية الشمالية تدفقت القبائل العربية على المغرب . وكان من أشهرها بنو هلال وبنو سليم الذين شجعهم المنتصر فى القرن الحادى عشر على النزوح من صعيد مصر إلى المغرب وأطمعهم فى حكم بلاد المغرب والاستيلاء على دولة المعز أمير صنهاجة ، وهم قبيلة من البربر ، فزحفوا كالجراد على أفريقية الشمالية ، وتصاهروا مع قبائل البربر الليبية .

وجاء أكراد بنى أيوب ، فقضوا على الدولة الفاطمية فى مصر ١١٧١ م وقام صلاح الدين بحملتين على بلاد النوبة لتعقب الفاطميين الذين كانوا قد ثاروا هناك ، وقاموا بهجوم على اسوان . وفى الحملة الثانية ١١٧٢—١١٧٣ استولى الجيش الأيوبى على ابريم وأخذ من المسيحيين أسرى كثيرين ، وتقرب ملك دنقله المسيحى الى توران شاه قائد الحملة (٣) .

إلى هذه اللحظة كان جميع النوبة لايزالون على المسيحية ، وقد استطاعوا أن يحتفظوا بكيانهم على الرغم من الحملات المتكررة التى كانت ترسل اليهم من مصر (٤) . وكانت هنالك جاليات عربية تعيش فى مناطق متفرقة تعلن نوعاً من الولاء لمملكة دنقله المسيحية ، حتى قدم جيش قلاوون وأسر آخر ملوك دنقله المسيحيين كرنبس عام ١٣١٦ بايعاز من الأمير النوبى عبد الله

---

(١) مصر ٢٥٨
(٢) ماك ١/١٧٥ — ٦
(٣) أرنولد ٩٨
(٤) أرنولد ٩٨

ابن سنبو ومساعدته ، وقد تولى هذا على دنقلة ، وكان أول ملك مسلم عليها[١]. وكان بنو هلال من بين الذين أرسلهم قلاوون فى جيشه هذا [٢].

غير أن حكم دنقلة أصبح منذ ذلك الحين لعبة فى أيدى القبائل العربية . فقتل زعيم ربيعة[٣] ملك دنقله ، وتوالت حوادث واضطرابات ، وانقطعت الجزية السنوية التى كان قد فرضها العرب المسلمون على أهل النوبة [٤]. وتدفقت القبائل ، ولاسيما جهينة على السودان ، فبعضهم سكن فى الشرق ، وبعضهم فى الجنوب الشرقى ، وبعضهم فى الجنوب الغربى[٥] ، وبعضهم نزح إلى الحبشة تاركين وراءهم بنى كنز وعكرمة فى شمال بلاد النوبة وفى صعيد مصر [٦] . وتزوجت جهينة الذين سكنوا النوبة من نساء السكان الأصليين ونجحوا فى كسر شوكة أمراء النوبة . وكانت قد أوسعت هذه المناطق نهباً وإغارة ، فحاول ملوك النوبة أن يصانعوهم أول الأمر فلم يفلحوا فصاروا إلى مصانعتهم بالمصاهرة [٧] .

وكان للقبائل المغربية نصيب فى تلك الحركات ، فقد كانت قبيلة الهوارة المغربية وغيرها متحالفة مع بنى كنز على حدود السودان الشمالية وبلاد النوبة ، واختلطوا بسكان النوبة منذ القرن الرابع عشر الميلادى [٨] .

ومنذ ذلك التاريخ ورثت مصر عظمة بغداد الثقافية بعد أن حاول الظاهر بيبرس أن يحيى فى القاهرة الخلافة القديمة التى أطاح بها التتار فى بغداد . واشتد بذلك تيار نشر الاسلام فى الأقطار الوثنية والمسيحية ومن بينها السودان .

---

(١) ماك ١٨٦/١ (٢) نفسه ١٤٧/١

(٣) ربيعة يسمون الكنوز نسبة إلى لقب كنز الدولة الذى خلعه الحاكم بأمر الله فى القرن الحادى عشر على زعيم ربيعة ، وكان ذا نفوذ عظيم حتى كان يدعى أمير اسوان .

(٤) وكان مقدارها ديناراً واحداً على كل رأس (أرنولد ٩٨)

(٥) أرنولد ٩٩ (٦) ماك ١٨٧/١

(٧) ماك ١٤٩/١ (٨) نفسه ١٨٨/١

وفى أواخر هذا القرن قدم « غلام الله بن عائد » جد السادة الركابية فى السودان ، لعله جاء من بلاد العرب عن طريق البحر الأحمر ، وسكن دنقلة ، وكان الاسلام بين الدناقلة إلى ذلك الوقت ظاهريا حتى استطاع غلام الله وجماعته أن يقووا دعائم الاسلام بينهم . بل هاجر بعض الركابية إلى الغرب وكانوا من أشهر العاملين على نشر الاسلام فى جنوب كردفان . على أن دعوة الركابية قبل القرن السادس عشر لم تكن تتعدى نقطة التقاء النهرين . لأن مملكة علوة المسيحية كانت لاتزال تقف فى طريقها حتى أوائل القرن السادس عشر .

البجة :

لا سبيل إلى إنكار المؤثرات العربية المتوالية على هذا الجانب من السودان ، ولا سيما الأجزاء التى تقع على ساحل البحر الأحمر . ويحتل البجه — أو البجاه — معظم هذه المنطقة . وقد ظلت معظم قبائل البجه رغم ما قام به المبشرون المسيحيون من جهود على وثنيتها (١) .

وفى القرن التاسع قدمت حملة على الشرق بقيادة عبد الله بن الجهم لمحاربة البجه وتم بينهما صلح . وتشير المعاهدة التى عقدت بينهما إلى بعض المساجد بنيت هناك (وعلى ألا تهدموا شيئاً من المساجد التى ابتناها المسلمون بصيحة وهجر وسائر بلادكم طولا وعرضاً) (٢) . وبذلك انفسح الطريق أمام بعض القبائل العربية مثل ربيعة وجهينة للنزوح إلى بلاد البجه للعمل هناك فى مناجم الذهب بوادى العلاق (ثم كثر المسلمون فى المعدن فخالطوهم وتزوجوا فيهم وأسلم كثير من الجنس المعروف بالحدارب إسلاما ضعيفاً وهم شوكة القوم ووجوههم (٣) . وظل الحدارب هم وحدهم الفئة المسلمة بين البجه فى زمن المؤرخ العربى المسعودى ٩٣٥ م(٤) .

---

(١) ترمنج ٥٩ هامش (٢) خطط ٣١٧/١

(٣) نفسه ٣١٥/١

(٤) راجع مروج الذهب نشر ميناره وكورتى ١٨٦٣ ٣٤/٣

وأصبحت الصلة وثيقة بين ربيعة والحدارب بنوع خاص فكان أحد زعماء ربيعة ، أبو مروان بشر بن اسحاق يركب في ثلاثة آلاف من ربيعة وأحلافها من مضر واليمن ومعهم ثلاثون ألفاً من مقاتلة البجة وكلهم من الحدارب (١) . وظل الحدارب ذوى نفوذ وسلطان في الأقاليم التي يحتلها بشاريو أم علي ، وعلى الأخص في الجهات الساحلية . ولكن دارت بينهم وبين البشاريين حروب طويلة انتهت باندماج الحدارب في البشاريين اندماجاً تاماً (٢) .

ولكن يظهر أن المسيحية في الحبشة قد أثرت في بعض القبائل البجاوية المقيمين في الجزء الجنوبي (٣) . فوجدنا ابن سعيد حوالى (١٢١٤ — ١٢٨٧) يذكر أن البجه بعضها نصارى وبعضها مسلمون ، وبعد ذلك بأكثر من قرن نجد ابن بطوطة يذكر أن مدينتي عيذاب وسواكن عامرتان بالاسلام والمسلمين (٤) . وهكذا لم يأت عصر الفونج حتى كان أكثر البجة مسلمين .

منطقة بحيرة تشاد (٥) :

عرفت بعض قبائل صنهاجة من قديم بأنها فياضة بالحماس الديني للدعوة الاسلامية . وبجهودهم أثرت حركة المرابطين في قبائل السودان الوثنية . وانتقل بعض قبائل المغاربة إلى مملكة غانه ودعوا أهلها إلى الاسلام . ولما ملكوا الزمام في أيديهم في القرن الحادي عشر طردوا الأسرة الحاكمة التي يحتمل أنها كانت من «الفلاتة» وأسلمت الأهالي عن بكرة أبيهم (٦) .

---

(١) ماك ١٤٨/١ (٢) عرض ٧٤

(٣) أرنولد ١٠١

(٤) رحلة ابن بطوطة القاهرة ١٩٣٩ — ٤٣/١ ، ١٨٨

(٥) نقصد بهذه المنطقة السودان الفرنسي ، أو الأقاليم الجنوبية من ليبيا الممتدة من غرب دارفور على طول السفانا الى حوض نهر النيجر . وهذا الاقليم لا يقع في مناطق السودان المصري الانجليزي اليوم ، ولكننا نذكره هنا لأنه من أهم المراكز الإسلامية التي كان لها الفضل الأكبر في نشر الثقافة العربية في دارفور وسنار .

(٦) أرنولد ٣٦٩

وعلى النيجر الأعلى تأسست مدينتان إحداهما فى القرن الحادى عشر، وهى مدينة جنى؛ والأخرى فى القرن الثانى عشر وهى تمبكتو. وكان لهما فيما بعد أثر قوى فى تقدم الاسلام فى السودان الغربى، إذ أصبحتا مركزين تجاريين هامين (١). وكانت تمبكتو إلى جانب شهرتها بالتجارة مدينة إسلامية منذ البداية (مادنستها عبادة الأوثان ولا سجد على أديمها قط لغير الرحمن). وبعد ذلك بسنين صارت مركزاً للتعاليم الاسلامية، وتوافد عليها الطلبة وعلماء الدين فى جموع كبيرة مدفوعين بما كانوا يلاقونه فيها من تشجيع ورعاية. وقد أثنى ابن بطوطة الذى تنقل فى هذه البلاد فى أواسط القرن الرابع عشر على الزنوج لحماستهم فى أداء عباداتهم وفى دراسة القرآن. ويخبرنا هذا الرحالة أنه إذا كان يوم الجمعة ولم يبكر الانسان إلى المسجد لم يجد أين يصلى لكثرة الزحام (٢).

وإلى الشمال والشمال الشرقى لبحيرة تشاد، كانت تقع مملكة كانم التى اعتقد أهلها الاسلام، وأصبحت دولة ذات أهمية كبرى، وبسطت سلطانها على قبائل السودان الشرقى إلى حدود مصر وبلاد النوبة (٣). ويقال إن أول ملوك كانم من المسلمين حكم إما حول نهاية القرن الحادى عشر أو فى النصف الأول من القرن الثانى عشر الميلادى. وفى نهاية القرن الرابع عشر نقل عمر بن إدريس قاعدة بلاده الى غرب بحيرة تشاد فى منطقة برنو، وهى التى أصبح اسم مملكة كانم معروفاً بها منذ ذلك الحين (٤).

ويروى ابن سليم الأسوانى الذى أرسله المعز لدين الله الفاطمى الى ملك النوبة ٩٦٩م أن ملك الكانم مسلم (وهم يتلثمون، وملكهم متحجب لا يرى

---

(١) أرنولد ٢٦٩ — (٢) نقلا عن أرنولد ٢٧٠

(٣) أنظر فى الباب القادم أثر مملكة الكانم فى تأسيس مملكة الفونج.

(٤) أرنولد ٢٧١

إلا يومى العيدين بكرة وعند العصر ، وطول السنة لا يكلمه أحد إلا وراء حجاب) (١) .

وينبغى أن نذكر مملكة كانم وبرنو عندما نتحدث عن العهد الفونجى لأنها كانت فيما نرجح ذات صلة وثيقة بمملكتين إسلاميتين تأسستا فى السودان ، أعنى مملكة دارفور ومملكة الفونج .

---

(١) خطط ١/٣١٢ وتعتقد الروايات الوطنيـة أن مؤسس دولة الكانم هو سيف بن ذى يزن أحد أمراء حمير قبل الاسلام (ماك ١/١٠)

الباب الثاني

العهد الفونجي

أشهر الممالك السودانية الاسلامية في هذا العصر :

لا نريد «بالعهد الفونجي» تلك الفترة التي حكم فيها ملوك الفونج وحدهم ، بل نقصد تلك الفترة التي تقع بين القرن السادس عشر والربع الأول من القرن التاسع عشر ، والتي تضم الممالك الاسلامية التي قامت في هذه الفترة في مناطق متفرقة من السودان . وربما كان من أهمها مملكة الفونج (١٥٠٥ـ ١٨٢٠) وسلطنة دارفور (١٦٣٧ـ١٨٧٥) ومملكة تقلى (تأسست حوالى سنة ١٥٧٠ واستمرت إلى أواخر القرن التاسع عشر) . الأولى قامت في بلاد النوبة مقام الدولة المسيحية الزائلة ، والثانية ـ ولعلها كانت تضارع مملكة الفونج في عظمتها وفخامتها ـ قامت في الأطراف الغربية من السودان . أما الثالثة ـ مملكة تقلى ـ فكانت أقل من السابقتين عظمة وضخامة ، قامت في الركن الشمالي الشرقي من منطقة جبال النوبا في غرب السودان .

«ولمملكة تقلى في تاريخ العروبة شأن خطير لأنها مكنت للعناصر العربية من التوغل في هذا الربع الشمالي الشرقي من جبال النوبا ، إلى الشمال من بلدة رشاد بل وإلى الجنوب منها، مع أن هذه الجبال كانت دائماً قلعة تحتمي بها جماعات النوبا البعيدة عن الثقافة العربيـة والديانة الاسلامية . ويرجع تأسيس مملكة تقلى إلى هجرة رجل من الزهاد الجعليين ، ويقال إنه من قبيلة الجوعية حوالى سنة ١٥٣٠ ، وقد نزل هذا الرجل وسط تلال تقلى ، فلم يلبث أن اجتـذب قلوب السكان ، وجلهم من النوبا ، بورعه وطيب

أخلاقه . واتصل بزعيم الاقليم عن طريق المصاهرة . فلم يكن بد أن يؤدى هذا الى تولى ابنه المشهور باسم «جيلى أبو جريدة» منصب الرئاسة والملك . ولعل هـذا قد تم حوالى ١٥٧٠ . ولم يلبث أن اشتمل ملكه على الاقليم الشرقى من الجبال مابين بلدة تالودى فى الجنوب إلى أبو جبيل فى الشمال، وخلفه فى الملك تسعة عشر من أبنائه وأحفاده ... والظاهر أن أمراء هذه المملكة كانت لهم سياسة مرسومة فى نشر الاسلام والعروبة فى هـذه الجهات الوعرة . وكانت هذه السياسة ترمى إلى تحقيق هدفها عن طريقين : الأول وهو مايخطر بالبال لأول وهلة بنشر الاسلام والثقافة العربية والتزاوج بين القبائل النوباوية . ولـكن الأمراء فى الغالب لم يلبثوا أن رأوا أن هذه الطريقة لاتفى بالغرض بالسرعة اللازمة . ولذلك التجأوا إلى الطريقة الثانية، وهى تشجيع القبائل العربية على المهاجرة والاستيطان فى هذا الركن من السودان . فأخذت جماعات من الجمليين تهاجر من الأقاليم النهرية . وكذلك جماعات من البديرية والجوامعة وبوجه خاص بطون بأجمعها من قبيلة الـكواهلة وكنانة . وبفضل هذه السياسة انتشرت العروبة فى جبال النوبا الشرقية) (١) .

أما سلطنة دارفور فقامت على أيدى الـكنجارة «والـكنجارة يتميزون بأن تقاطيعهم تغلب عليهـا الصفات القوقازية كما يتميزون بالجد والنشاط والذكاء وهم أحسن إسلاماً من سائر الفور» (٢) الذين يسكنون هذا الاقليم . ويظهر أن الـكنجارة امتزجوا بالتنجور الذين قدموا من بلاد النوبة . وكلمة تنجور فى لغة النوبة معناها قوس للصيد (٣) . أما الـكنجارة فقد قدموا إلى دارفور من إقليم بحيرة تشاد جنوبى الصحراء الليبية وربما قدموا أصلا

---

(١) عوض ٢٥٨ — ٢٦٠

(٢) عوض ٢٧١ .

(٣) عرف النوبة عند المصريين القدماء باسم — بلاد القوس — والعرب يسمونهم رماة الحدق (ماك ٦٩/١)

من تونس . وهم ينتسبون الى أبي زيد الهلالى ، اخترقوا برنو ووادای حتی وصلوا الى دارفور . والتى أحدهم ، واسمه أحمد المعقور ، حفاوة عظيمة من ملك دارفور الوثنى ، وجعله مشرفاً على شئون بيته ، واستشاره فى جميع المناسبات . ولما كانت خبرته بأساليب الحكم أرقى من تلك التى كانت فى دارفور، فقد تمكن من إدخال عدة إصلاحات على كل من شئون بيت الملك الاقتصادية ، وعلى حكومة الدولة . ويقال انه أخضع لسياسته الحكيمة الزعماء المتمردين ، وقسم الأراضى بين فقراء السكان ليضع حداً للاغارات الداخلية ، وبذلك أدخل على المملكة شعوراً بالطمأنينة والرضا لم يعرفوه من قبل . ولما لم يكن للملك وريث من الذكور زوج ابنته من أحمد وعينه خليفة له . وقد أيد هذا الاختيار أن الناس ضجت باستحسانه (١) . وبذلك تأسست أول سلطنة إسلامية فى وادای وبرنو ، وامتد نفوذها الى دارفور . وظل تاريخ هـذه السلطنة غامضاً من القرن الرابع عشر الى الخامس عشر . ولكن حكم أسرة التنجور فيما يظهر قد استقام على بعض أجزاء السلطنة الى ١٦٣٥، فى حين انتزع منهم بعضها الآخر فى نهاية القرن الخامس عشر حين امتلك الفور ناصية الحكم .

ويظهر أنه كان هنالك نزاع بين حكام هذه الولايات . وربما كان تدفق الهجرات العربية على هذه المنطقة من صحراء ليبيا مدعاة من حين لآخر الى التنازع من جهة ، والى قيام بعض سكان هذه المناطق بالهجرة الى الشرق من جهة أخرى . ومنذ قامت الحركات الاسلامية فى شمال افريقيـة والأندلس أصبح اقليم بحيرة تشاد كغيره من الأقاليم الجنوبية هدفاً لهجرات متوالية من صحراء ليبيا . ثم كان الضغط على عرب الأندلس منذ القرن الرابع عشر قد دفع الكثيرين منهم الى الرحيل من الأندلس إلى افريقيـة ، فظلوا ينزحون أفواجاً الى سنة ١٦١٠م . ولما سقطت غرناطة ١٤٩٢ طرد أكثر من خمسمائة ألف عربى وهجرت مدن وقرى برمتها (٢) . لذلك

---

(١) أرنولد ٢٧٢ (٢) أرنولد ١٢٨

لانستبعد أن يكون جماعات من هؤلاء قد هــربوا الى جنوبى الصحراء الليبية ، وأنهم كانوا مدربين على النظام والحكم .

ومها يكن فان التاريخ الواضح لسلطنة دارفور يبدأ من سنة ١٦٣٧ حين اعتلى سليمان سلونج العرش ، وهو رجل عربى ، وكلمة «سلونجا» بلغة الفور معناها عربى . وأسرته المالكة تنتسب إلى بنى هلال ، (وليس من المستبعد أن يكون نفوذ بنى هلال قد وصل الى جنوب الصحراء وانتقل منها الى دارفور) (١) . وهو ينتسب الى أحمد المعقور أول من دخل الفور من هذه الأسرة .

فاذا انتقلنا من سلطنة دارفور الى سلطنة الفونج نجد أن الباحثين قد وقفوا طويلا عند موطن الفونج الأصلى واختلفت فى ذلك آراؤهم :

١ — فالسائح الاسكتلندى بروس Bruce الذى مر من هذه البلاد فى أواخر القرن الثامن عشر يرى أن الفونج أصلهم من الشلك الزنوج الذين كانوا يسكنون على الضفاف الغربية للنيل الأبيض عند عرض ١٣ تقريباً ، نزلوا فى قوارب ، وانتشروا فى المناطق العربية وهزموا العرب ١٥٠٤ (٢) . ولكن هذا الرأى أصبح مستبعداً بعد أن هاجمه الباحثون وأثبتوا عدم صحته . فذكر كراوفورد أن مملكة الفونج كانت لغتها عربية كما كانت إسلامية . ثم إن (عماره دونقس) أول ملوكهم لم يثبت أنه قدم فى أحد القوارب (٣) . ويظهر أن بروس قد استقى أخباره هذه من « أحمد سيد القوم» أحد أفراد الأسرة الحاكمة للفونج ، وكان قد ولد فى فازوغلى . وربما كانت أمه من الشلك (٤) . أضف الى ذلك أن بروس نفسه يفرق بين الشلك والأسرة الحاكمة ، فيقول إن عامة الشلك أو عساكر الملك كانوا فى معظمهم وثنيين ولهم كهنتهم ويعبدون بعض الأشجار . والواقع أن هؤلاء الشلك كان قد استجابهم الملك بادى الثانى (١٦٤٤/٥ — ١٦٨٠) عندما أغار على الشلك

---

(١) عوض ٢٧٢ (٢) كراوفورد ١٤٣ (٣) نفسه ١٤٤

(٤) عوض ٢٥٤

المقيمين على النيل الأبيض ، واستخدم منهم جنوداً له ، وجعلهم يرابطون حول مدينة سنار . وكان عدد منهم قد استقدموا من فازوغلى (١) . فيظهر أن الروايات التى حصل عليها بروس قد خلطت بين الفونج وهؤلاء الشلك الذين استقدموا بعد تأسيس المملكة بحوالى قرن ونصف قرن .

٢ — والروايات الوطنية السودانية يؤيدها شاتاواى Chataway ونالدر Nalder ، ترى أن الفونج جاءوا من الحبشة وأصلهم سلالة عربية أموية هربت من وجه العباسيين . والروايات تختلف فى تفاصيلها وفى اسم الأموى الهارب . فقيل إن الهاربين هم آل الغمر بن يزيد بن عبدالملك بن مروان هربوا على أثر اغتيال الغمر إلى بلاد الحبشة ١٣٢ هـ (٢) وقيل أن أصلهم سليمان بن عبد الملك المروانى الذى دخل الحبشة وسكن فيها فترة ثم هاجر الى جبال الفونج وتزوج هناك (٣) . وقيل إن عبد الله بن مروان آخر بنى أمية هرب إلى السودان ومنه الى الباضع (٤) . وقيل هو سليمان بن عبدالله بن عبدالحكم هاجر من الحجاز واستقر فى بلدة (العروسة) ومنها ذهب الى الحبشة ولكن لم يطب له المقام هناك فهرب الى شمال أريتريا حيث رحب به ملك كرن Keren وتزوج ابنته ، وكان من ذريته عماره دونقس أول ملوك الفونج (٥) . وقيل هو سليمان بن خالد حسب رواية شاتاواى (٦) ، هرب الى دنقلة (لعلها دنقناب ميناء على بعد ١٥٠ ميلا من شمال سواكن) حيث تزوج بنت الملك تيوجول « لعله تاجال أحد أمراء منطقة شمال مصوع وكان قد التقى به ألفارز السائح البرتغالى (١٥٢٠ — ١٥٢٦) » وكان من ذرية سليمان هذا عماره دونقس (٧) .

فظاهر أن معظم هذه الروايات ، وإن اختلفت فى تفاصيلها ترى أن

---

(١) كراوفورد ١٤٤

(٢) عبد الرحيم ٤١

(٣) ماك. ٢/٢١٣

(٤) طبرى نشر دى قوية ٣/٤٦

(٥) كراوفورد ١٤٤

(٦) مدونات ١٢/٢٥٧

(٧) كراوفورد ١٤٥

الفونج جاءوا من الشرق ، من الحبشة أولا ثم من السودان الشرق ثانياً ، وأن أصلهم من بنى أمية تصاهروا مع ملوك السودان .

وقد يكون لهذه الروايات ظل من الحقيقة ولـكن كثرة هذه الروايات واختلافها قد تدعونا الى الشك فى التفاصيل على أقل تقدير .

٣ — ويتجه الرأى الثالث لا إلى الشلك ولا إلى الحبشة ولـكن إلى منطقة بحيرة تشاد جنوبى الصحراء الغربية . وهـذه المنطقة كما أثبت بالمر وغيره من الباحثين كانت مرتعاً خصيباً للمؤثرات الحبشية (١) . ولعل من أشهر الممالك الاسلامية حول هذه المنطقة مملـكة برنو Bornu وكان يحكمها المغومى Maghumi(٢) . وفى الروايات التى كتبها الامام أحمد أحد علماء مملـكة برنو أن مؤسس مملـكتهم سيف بن ذى يزن (٣) . ويرتبط تأسيس مملـكة كانم باسم الخليفة الأموى عمر بن عبد العزيز فى رواية ذكرت فى مدونات تمبكتو ١٦٥٧ — ١٦٦٩ ورد فيهـا : (ذكر العلماء أن أربعة نفر من جيش عمر بن عبد العزيز هاجروا من اليمن واستقر بهم المقام فى برنو ، أحدهم «إدريس» تولى عرش المملـكة ، والآخرون ذهبوا الى كوكيا «وهى بنسيا على نهر النيجر» (٤) .

إلى هذه المنطقة اتجه رأى آركل . فرجح أن تكون هى موطن الفونج الأصلى . وكان آركل ١٩٣٢ قد أعلن رأياً يتابع فيه رأى بروس . ولـكنه بعد أن قام بزيارة الى منطقة بحيرة تشاد ، عدل عن رأيه الأول . ويظهر أنه كان لبحث السير رتشموند بالمر «صحراء برنو والسودان» الذى أخرجه ١٩٣٦ أثرما فى تغيير وجهة نظر آركل فى هذه المسألة . ويعد بالمر بهذا البحث خير ممهد للفكرة التى خرج بها آركل ١٩٤٠ فى مدونات السودان ولا يسع المتأمل فى تاريخ الثقافة فى عصر الفونج إلا أن يؤيد آركل فيما ذهب إليه وإن كنا لا نزال فى حاجة إلى مزيد من الشواهد والأدلة فى هذه المسألة .

---

(١) بالمر ١١ — ١٢ ، ١٤٨ ، ١٩١ ، ٢٠٤ ، ٢٠٨ الخ .

(٢) كلمة مغومى معناها فى لغتهم الطبقة الحاكمة (بالمر ٨) .

(٣) بالمر ٦ (٤) نفس المرجع والصفحة .

يرى آركل أن هناك رواية وطنية تروى أن دارفور ووداى كانتا خاضعتين لسلاطين برنو . ومن بين الأدلة التي ساقها آركل لهذه الصلة أن دارفور كانت تتبع دائماً مذهب مالك في الفقه . وهذا معناه ، في الراجح ، أن الاسلام جاءها من الغرب أو بعبارة أدق ، من مملكة برنو التي كانت أقرب الممالك الاسلامية الغربية الى دارفور(١). ويروى صبح الأعشى أن أحد ملوك كانم « أو برنو كما سميت فيما بعد » بنى في سنة ١٢٤٠م مدرسة للمالكية في الفسطاط جعلها مثابة ومأوى يستريح فيها الغرباء المسافرون (٢).

أما الصلة بين برنو ودارفور من ناحية ، ومملكة الفونج التي تأسست في سنار سنة ١٥٠٥م من ناحية أخرى ، فصلة وثيقة تؤيدها المصادر التاريخية أيضاً . فقد كانت طرق القوافل تحمل البضائع من دارفور إلى وادي النيل ومصر . وتاريخ برنو الذي كتبه الامام أحمد ، أحد العلماء في عهد ماى إدريس على (أو إدريس علومة) ملك برنو (١٥٧١ – ١٦٠٣) (٣) ، يذكر أن دولة كانم امتدت شرقاً إلى وادي النيل وأرض الدو (من منطقة دنقلة المسيحية). وفي إحدى روايات برنو الوطنية أيضاً أن سلطنة سنار التي قضى عليها الأتراك ١٨٢١ أسسها شخص من سلالة « داود نيجلمى » كان قد هرب من برنو في أثناء حرب داخلية . وقبل سنة ١٥٠٠ انقسمت برنو على أثر نزاع بين أفراد الأسرة الحاكمة حول ولاية العرش . ويروون أن أحد ملوكهم في برنو واسمه (ماى عثمان) طرد سنة ١٤٨٦ فذهب إلى بلاد المكاده (٤) حيث حكم الشرق والغرب إلى أن جاء الأتراك وغزوا المكاده واستولوا

---

(١) مدونات ٨٨/٢٧ وبالمر ٦ . (٢) مدونات ٨٨/٢٠ .

(٣) (ماى) لقب السلطان في برنو ولا أدرى إن كان له علاقة بلفظ (باى) الذى يطلق على سلطان تونس اليوم أم لا . ويلاحظ أن اسم ملك برنو هنا (إدريس على أو علومه) وعلومه هذا ليس إلا تصغيراً لكلمة على ، وهو نسبه لفظ علوبة السائد بين أسماء الأعلام في مصر والسودان اليوم ، ولكنهم قلبوا الباء ميما . أما رأى بالمر فهو أن ماى هي (ملك) نفسها ومعناها صاحب وكلاهما لفظ غير سامى الأصل .

(٤) مدونات ٩٢/٢٧ .

على مملكته . والمكاده لفظ يطلقونه عادة على الحبشة ؛ ولكن ليس من اليسير أن يستقيم المعنى إذا فهمنا الكلمة على أنها تدل على الحبشة ، ولعلهم قصدوا بالمكادة جزيرة سنار . والخلط فى التسمية بين جزيرة سنار والحبشة أمر سهل الوقوع إذا عرفنا أن مثل هذا الخلط يقع عادة فى تسمية المناطق المتجاورة ، كما أطلقوا كلمة الفلاتة على سكان غرب السودان من وداى إلى الحدود الشرقية للسودان الغربى .

لذلك يمكن أن نفترض أن سلطنة الفونج تكونت على يد ماى عثمان أو واحد من ذريته . وإذا كان أول ملوك الفونج هو «عماره دونقس» كما تقول الروايات السودانية فليكن عماره هذا هو أحد ذرية ماى عثمان ، ولا سيما إذا عرفنا أن لفظ «عماره» يتردد كثيراً فى جدول أسماء ملوك برنو [1] .

كذلك يمكن أن نفترض أن الفونج حين زحفوا على مملكة سوبا المسيحية وأسسوا ملكهم هناك ، كانوا بقيادة حاكم من الأسرة الحاربة من برنو . وأن أفواجاً من البرنو قدموا مع هذا الحاكم ونزلوا أول الأمر على النيل الأبيض فى قرية كان يسكنها قوم من الشلك كما تدلنا المصادر على ذلك [2] . وأصبح لهم نفوذ بين الشلك أولا ثم حاولوا تثبيت أقدامهم بين نصارى سوبا . وبقوة الشلك حاربوا العرب الذين كانوا بقيادة «العبدلاب» فى موقعة «أربجى» ، حسب روايتهم ، ثم أسسوا بعد ذلك مملكة سنار الجديدة .

ويروى بالمر Palmer أن لفظ «الفونج» يرتبط بلفظ فون Fune وهو اسم أحد أمياء [3] كانم . وإذا رجعنا الى المعنى اللغوى للكلمة fune نجد أن معناها «اللثام» الذى كان يلبسه الطوارق فى السودان [4] .

---

(١) مدونات ٩٢/٢٧ (٢) نفسه ص ٩٣ .

(٣) جمعا ماى على امياء بمعنى الملوك .

(٤) بالمر ١٤١ وسلطان دافور فى زمن التونسى كان يتلثم بشاش أبيض يضع على رأسه =

ومن المعروف أن العرب فى إقليم برنو أطلقوا على قبائل كانم اسم همج ، وهى كلمة كانوا ينبذون بها من يعتقدون أنهم ليسوا من أصل عربى . ثم نجد الهمج فى مدلول سكان وادى النيل ، كانت تعنى هذه الجماعات التى بسط عليها الفونج سلطانهم (١) .

وقد افترض آركل – أيضاً – أن هذه الفئة الزاحفة من برنو على مملكة سوبا المسيحية إنما جاءت من الطريق الغربى الكبير بين الصحراء ومنطقة الغابات . وأنها ربما استطاعت أن تحصل على أسلحة نارية من تونس ، واستطاع ملك برنو بواسطة الضوضاء والدخان الذى تحدثه هذه الأسلحة فى أيدى القليل من جنده أن يبسط سلطانه حيثما بعث بهم . وبذلك لم يجدوا صعوبة فى أن يحلوا محل المملكة المسيحية التى كانت تحتضر فى سوبا (٢) .

ومن ذلك يتضح أن أتباع الفونج وجنودهم كانوا فيما يظهر خليطاً من الهمج والشلك والحبشة والنوبة والعرب ، ويقول الأستاذ توماس أرنولد « إن قبائل البلو (٣) كانت فى مستهل القرن السادس عشر خاضعة لملك الحبشة المسيحى على الرغم من أنها كانت تدين بالاسلام . وإذا صح أن هؤلاء البلو هم البليون الذين تحدث عنهم الادريسى فى القرن الثانى عشر وغيرهم من النصارى اليعاقبة

= منه مليات ، وعلى ثمه وأنفه اثام منه ، وعلى جبينه أيضا ، بحيث لا يظهر منه الا الأحداق (تونسى ١٨٨) والطوارق نسبة الى طارق وهم الملثمون الذين يهبون فى مستعمراتهم فى دارفور وكانم ومعظمهم من البربر (مالك ١/١١٤)

(١) (وقد أمكن لهذه الجماعة أن تتولى (فى سنار) بعض المناصب الخطيرة . ولقد كان محمد أبو لكيلك ، والراجح أنه من قبيلة الجمع ، يعد من الهمج . ومع ذلك كان ذا منصب رفيع فى الدولة . وهو الذى تولى قيادة الجيش الذى غزا كردفان ودارفور ، وبعد عودته اضطر الملك لأن يجعله وزيره الأول ، وأن يجعل المنصب وراثيا فى نسله من بعده ، ولم يلبث وزراء الهمج أن أصبحوا ولهم المكان الأول فى الدولة وتصريف شئونها . (عوض ٢٥٦) . ويرى كراوفورد أن كثيراً من هؤلاء الهمج هاجروا من فازوغلى (كراوفورد ١٥٤)

(٢) أركل ١١

(٣) وهى قبائل ربما كانت عربية الأصل (راجع كراوفورد ١٠٩ — ١١٧)

وقرن اسمهم باسم قبائل البجة الذين كانوا يقطنون فى جوارهم ، فمن الجائز أنهم لم يقضوا إلا أعواماً قليلة قبل أن يتحولوا الى الاسلام . فى الوقت الذى أسلم فيه قبائل البجة الذين كانوا قد اندمجوا فى دولة الفونج الاسلامية حين مد هؤلاء فتوحهم بين سنتى ١٤٩٩ و ١٥٣٠ من الجنوب حتى حدود بلاد النوبة والحبشة وأسسوا مملكة سنار القوية »(١) .

ومما ساعد حملة الفونج على النجاح والتوفيق تلك الانقسامات الداخلية بين نصارى النوبة . فمنذ أواخر القرن الخامس عشر كانت مملكة سوبا ، قد أحست بألا أمل لها فى قيام حركة إصلاح تعيد إليها شملها وقوتها ، بعد أن فقدوا الاتصال بكنائسهم التى تقع فيما وراء حدودهم ، ولا سيما كنيسة الاسكندرية التى كانوا يعترفون بسيادتها والتى كانت تمدهم بالمبشرين وغيرهم من رجال الدين ؛ فانحدرت الحياة الروحية فى كنيستهم إلى درجة كبيرة (٢). وكان آخر ما سمعناه عن المسيحية فى بلاد النوبة ما ذكره القسيس البرتغالى الفارز Alvarez (١٥٢٠ ــ ١٥٢٧) من أن النوبيين (انحدروا الى أحط دركات الجهل بسبب ما وقع فيه رجال الكنيسة من خطأ فلم يكن بين هؤلاء النوبيين أساقفة ولا قساوسة فى ذلك الوقت . وكان من أثر ذلك أن أرسلوا إلى ملك الحبشة بعثة مؤلفة من ستة رجال ، يلتمسون منه أن يرسل إليهم قسيسين ورهباناً لتعليمهم . ولكن النجاشى أبى أن يفعل إلا بعد أن يستأذن فى ذلك بطريق الاسكندرية . ولما لم يظفروا بهذا الاذن رجع هؤلاء السفراء إلى أوطانهم يجرون أذيال الخيبة (٣)) .

وبذلك تمكن الفونج من تأسيس مملكتهم على الممالكة المسيحية ، واتسع ملكهم حتى أصبح يضم عدة إمارات تمتد من الشلال الثالث شمالا إلى حدود الحبشة جنوباً . وتمتد شرقاً إلى البحر الأحمر حيث تنتهى عند سواكن طرق القوافل الآتية من بربر وشندى . وكان عرب البطانة من

---

(١) أرنولد ١٠١

(٢) أرنولد ٩٩ — ١٠٠ ، ترمنجم ١٠٨ (٣) أرنولد ١٠٠

الجهة الجنوبية الشرقية خاضعين لها . واستطاع ملوك سنار أن يسيطروا بعض السيطرة على مناطق كردفان غرباً إلى جبال النوبا . ولم تكن هذه المناطق الغربية تمثل دوراً ما فى تاريخ مملكة سنار حتى القرن الثامن عشر؛ ولذلك يمكن أن نمد حدها الحقيق ينتهى من الجهة الجنوبية الغربية عند النيل الأبيض (١) .

الدعوة الاسلامية وآثارها :

اختط أول ملوك الفونج « عمارة دونقس » مدينة سنار ١٥٠٥ م (٩١٠ هـ) وفى أيامه قدم السلطان سليم العثمانى إلى سواكن ومصوع فامتلكهما ودخل الحبشة . ومن هناك أراد الزحف على سنار ، فخاطب عمارة يدعوه الى الطاعة ، فأجابه بقوله : « إنى لا أعلم ما الذى يحملك على حربى ، وامتلاك بلادى ، فان كان لتأييد دين الاسلام ، فانى وأهل مملكتى عرب مسلمون ، ندين بدين رسول الله (ص) ، وإن كان لغرض مادى ، فاعلم أن أن أكثر أهل مملكتى عرب بادية ، وقد هاجروا إلى هذه البلاد فى طلب الرزق ولا شىء عندهم تجمع منه جزية سنوية » (٢) .

وفى عصر الفونج نشطت الدعوة الاسلامية ، واشتدت الرغبة فى النهوض بالدين ، ونشر العقيدة بين الناس . وكانت أساليب الدعوة سلمية فى أغلب الأحوال . وقلما كانت تستخدم أساليب العنف فى نشر الاسلام بين القبائل الوثنية . ومن هذه الأمثلة القليلة ما قام به النوباويون سكان الجبال والشلكاويون سكان أعالى النيل من غارات على قرى عرب السودان « فاستثار عملهم هذا ملك سنار (بادى أبا ذقن) (١٦٤٥ — ١٦٨٠) فشن عليهم غارة طاحنة جاء بعدها بكثير من الأسرى . ولم يفت ذلك فى عضد

---

(١) كرادفورد ١

(٢) نعوم ٢/٧٤ ويضيف الى ذلك قوله : « ان عمارة أرسل اليه مع الكتاب كتاب أنساب قبائل العرب الذين فى مملكته جمعه له الامام السمرقندى أحد علماء سنار . فلما وصل الكتابان الى السلطان سليم أعجبه ما فيهما وعدل عن حرب سنار ، وقيل انه أخذ كتاب الانساب معه الى الآستانة وهو لايزال فى خزانة كتبها الى اليوم » .

النوباويين ، ولم يفل عزمهم ، بل جعلهم يشددون النكير بغاراتهم المتواصلة على كردفان حتى قتلوا أخت الفقيه بدوى أبى صفية الذى كان من العلماء العاملين، لرفضها الـسير معهم بعد سبيها ، فغضب عرب كردفان ، وأفتى العلماء بجهاد النوبا حتى يؤمنوا بالله ، ويكفوا عن تلك الوحشـية ، فتألفت من أجل ذلك عصابات كان يتولى قيادتها الفقيه بدوى أبو صفيه البـديرى ، ولرجاله نشيد يترنمون به فى أثناء زحفهم على النوبة وهو :

نحن قبيل شين قلنا ما قلنا الطير بياكلنا (١)

واستمرت تلك الحروب زمناً طويلا ، حتى انتشر الاسلام فى كثير من مناطق جبال النوبا ، ونهج على ذلك غير واحد من العلماء ، كالأستاذ الشيخ اسماعيل الولى، الذى أخضع جبال كندكرو وكندكيره وغيرها . وكان الفقيه بدوى يأتى ببعض النوبا إلى مدينـة الأبيض ، فيعلمهم القرآن الـكريم ، والضرورى من الفقه والتوحيد ، ثم يعيدهم الى بلادهم ليتولوا نشر الدين بين قبائلهم(٢)) . ويظهر أن بعض هذه الغزوات كانت تستغل أحياناً لجلب الرقيق والمتاجرة فيه ، بعـد أن كانت الغاية منها فى بادىء الأمر ، هى الدعوة إلى الاسلام (٣) .

أما فيما عدا ذلك ، فقد انتشر الاسلام بين القبائل السودانية فى ذلك العهد بوسائل سلمية خالصة . وكان لرواد الدعوة الذين وفدوا من الحجاز والمغرب ومصر والعراق ، إلى جانب الدعاة الوطنيين ، فضـل كبير فى هذه السبيل .

أما الحجاز ، فقد كان منبعا ثرآ فى هذه الفترة للحركة العلمية والتبشيرية الاسلامية ، ويظهر أن الحج والتجارة بين الحجاز والسودان كانا من أكبر ماهيأ للسودان نشر الدعوة . وكان حجاج السودانيين يشجعون علماء الحجاز

---

(١) معنى البيت أننا معشر إذا قلنا شيئاً لا نبالى إذا أصبحنا جثثا وأكلنا الطير

(٢) عبد الرحيم ٨٤ — ٨٥ (٣) عبد الرحيم ٨٤

على الرحلة إلى بلاد الفونج . كما أن كثيراً من السودانيين كانوا يتلقون العلم في مكة والمدينة .

ومن أمثلة تأثير الحجاز ما يروى عن أحد الدعاة السودانيين ، وهو عثمان دنفديو أو عثمان بن فوديا كما يسميه البعض(١) . فقد عاش هذا الداعي في أواخر القرن الثامن عشر حين تهيأ الحجاز لنهضة دينية سياسية على يد محمد بن عبدالوهاب المتوفى عام ١٧٩٧م وأتباعه من بعده . وقد حدث أن ذهب عثمان دنفديو إلى الحجاز لأداء فريضة الحج ، في الوقت الذي كانت فيه دعوة ابن عبد الوهاب آخذة في النمو ، وعرف عثمان شيئاً من مبادىء هذه الثورة ، وعاد إلى قومه (قبيلة الفلبي إلى الغرب من السودان) متحمساً يدعوهم إلى الامتناع عن الصلاة على روح الميت ، وعن تعظيم من مات من الأولياء . واستنكر المبالغة في تمجيد الأنبياء . وهاجم في الوقت نفسه رذيلتين كانتا منتشرتين في السودان الغربي في ذلك الحين ، هما : الخمر ، وفساد الأخلاق(٢). كما استطاع عثمان أن يوحد صفوف جماعاته المتنابزة في شتى أقاليم الحوصة ، وجعل منهم جماعات قوية (٣) .

أما المغرب ، فكان منبعاً آخر للثقافة الاسلامية ، وقد عرفنا فيما سبق مدى اتصال الفونج وممالك السودان الغربي بالقبائل العربية ــ المغربية . ولا يبعد أن يكون الفونج حين زحفوا من الغرب على مملكة سوبا ، قد أقدموا معهم عدداً من العلماء المغاربة ، فكانوا نواة لأفواج أخرى من المغاربة لحقوا في أزمان مختلفة بزملائهم في مملكة سنار . ويذكر ود ضيف الله عدداً من علماء الفونج ، يرجع أصلهم إلى المغرب أو الأندلس ، منهم «عبد الكافي المغربي» الذي قدم «على إدريس بن الأرباب» وعلمه الصوفية(٤). ومنهم « حسن ود حسونه » ، الذي وفد من الجزيرة الخضراء (من جزائر

---

(١) عبد الرحيم ٨٥ هامش

(٢) أرنولد ٣٧٤ (٣) نفسه ونفس الصفحة

(٤) ولد الشيخ ادريس بعد أن اختطت سنار بحوالى ثلاث سنوات ١٥٠٨ – ٩١٣ﻫ

الأندلس)، «ود دفع الله بن مقبل» قدم من غرب السودان، ومعه آخرون(١)، وسعد ود شوشاى، والبدى وهما صوفيان من المغاربة(٢)، والتلمسانى المغربى، الذى قدم فى عهد الملك بادى على الشيخ محمد عيسى سوار الذهب، وعلمه طريق الصوفية، وغيرها من العلوم(٣).

أما العراق فنجد ذكره قليلا فى ذلك العصر غير أن من أوائل من نشر الصوفية فى بلاد الفونج شيخاً قدم من العراق هو تاج الدين البهارى، وقد سلك على يديه عدد من الوجهاء وعمت طريقته جميع بلاد سنار(٤).

أما مصر فكانت علاقة السودان بها فى ذلك الحين أقل من تلك التى كانت بينه وبين الحجاز والمغرب. ومع ذلك تطلع ملوك الفونج الى الأزهر الشريف وعلمائه ورحبوا بهم. فكان الملك بادى الأول المعروف بسيد القوم (١٦١١ — ١٦١٦م) على صلة بعلماء مصر وكان يرسل إليهم الهدايا مع خبيره «أحمد علوان» واشتهرت مناقبه عندهم حتى إنهم مدحوه بقصائد عدة(٥).

والظاهر أن الطرق بين مصر والسودان فى ذلك الحين كان يقصدها فى الأغلب التجار المخاطرون من أهل الصعيد من طرق دراو وأسوان وكورسكو، وكانوا فى خطر دائم هم وأموالهم، لأنه فضلا عن مشقة هذه الطرق وأخطارها الطبيعية كان الخبراء يتحكمون فيهم بحسب أهوائهم. فلربما أوصلوهم إلى نصف الطريق وطلبوا حلواناً فوق الأجرة المتفق عليها(٦). ومع هذا كان بعض السودانيين يذهبون إلى الأزهر ثم يعودون بعد تحصيل العلم. وكان لهم أثر واضح إلى جانب آثار الحجاز والمغرب والعراق فى نشر الثقافة الاسلامية فى السودان. غير أننا نلاحظ أن الأثر المصرى قد يتميز بعض الشىء عن غيره بأنه ذو طابع علمى فى معظمه، أعنى أن الذين تأثروا الثقافة المصرية فى ذلك العهد اتجهوا إلى تعليم الناس الفقه

---

(١) طبقات ٨٥ (٢) نفسه ٩٥، ١١٩

(٣) نفسه ٥ (٤) نعوم ١٣٨/١

(٥) ذكر نعوم قصيدة طويلة منها للشيخ عمر المغربى ٧٧/٢ — ٧٨

(٦) نعوم ٢/٣

والتوحيد واللغة وغيرها من العلوم . في حين نلاحظ أن الطابع الصوفى أو الصوفى العلمى معاً كان غالباً على تعليم ذوى الثقافة الحجازية والمغربية والعراقية . وتستطيع أن تلمح شيئاً من هذه الظاهرة فى خلال النص التالى :

(اعلم أن الفونج ملكت أرض النوبة وتغلبت عليها أول القرن العاشر سنة ٩١٠ وخطت مدينة سنار ... ولم تشتهر فى تلك البلاد مدرسة علم ولا قرآن ... حتى قدم الشيخ محمود راجل القصير العركى (من مصر) وعلم الناس العدة (١) .. وفى أوائل النصف الثانى من القرن العاشر ولى الملك عماره أبو سكيكين الشيخ عجيب المانجلك . فنى أول ملكه قدم الشيخ إبراهيم البولاد (من مصر) إلى دار الشايقية ودرس فيها خليلا (فى مذهب مالك) والرسالة (لابن أبى زيد القيروانى وهى فى الفقه المالكى كذلك) . وانتشر علم الفقه فى الجزيرة . ثم بعد يسير قدم الشيخ تاج الدين البهارى (من بغداد) وأدخل طريق الصوفية فى دار الفونج . ثم قدم التلمسانى المغربى على الشيخ محمد بن عيسى سوار الذهب ، وسلكه طريق القوم ، وعلمه علم الكلام ، وعلوم القرآن ، من تجويد وروايات ونحوها ، وانتشر علم التوحيد والتجويد فى الجزيرة . ثم قدم الشيخ محمد بن قدم (المصرى)(٢) دار بربر ، وأدخل فيها مذهب الشافعى . . . ثم قدم الشيخ محمد (المصرى) دار بربر ودرّس فيها علم التوحيد والنحو والرسالة وانتشر علمه بالجزيرة) (٣).

ويظهر أن مملكة سنار كانت المركز العلمى الذى تطلع إليه جميع مناطق السودان شرقاً وغرباً . ويظهر أن الذين كانوا ينبغون من المناطق النائية من العلماء كانوا يرحلون إلى ملوك الفونج وزعمائهم ويعيشون فى جوارهم .

(١) القصير بلدة بالنيل الأبيض . ومن عادتهم فى التلقيب أن ينسب البلد أحياناً إلى رجل صالح على سبيل تشريف البلد ، فيقال راجل القصير ، وراجل كترانج ، وراجل المندرة . والشيخ محمود هذا سودانى ، ذهب إلى مصر لدراسة مذهب مالك ، ولما رجع أسس ١٥ خلوة على النيل الأبيض ، عاش فى النصف الأول من القرن ١٦ . والمقصود بالعدة مدة انتظار المطلقة حتى يجوز لها الزواج ثانية . وكان الناس قبل مجىء الشيخ محمود هذا يطلقون ويتزوجون من غير عدة . « طبقات ٥ » .

(٢) وورد اسمه « محمد بن قرم » بالراء « طبقات ١٦٩ » .

(٣) طبقات .

حتى إن سلطنة دارفور نفسها كانت تستعين بفقهاء جزيرة سنار لنشر العلم فى ربوعها . فشجع « سليمان سلونج » الذى تولى عرش دارفور ١٦٣٧ م فقهاء الفونج على النزوح إلى بلده وكان يقطع لهم الاقطاعات . وعند ما زار ما كمايكل (ترة) الواقعة فى جبل مرة ١٩١٦ ، وكانت قاعدة مملكة الفور قديماً ، وجد رحلة (أى قرية) كان بناها سليمان سلونج لاسرة الشيخ إدريس أحد هؤلاء الفقهاء الذين استقدمهم من جزيرة سنار ، ووجد ذريته يقومون بإمامة مسجد الحلة ، وحراسة المقابر الملكية هناك (١) .

ومهما يكن فان هؤلاء الرواد كانوا يلقون كل إكبار وإجلال ، أينما حلوا ، من الحكام والسلاطين . ومن هؤلاء من حبب لهم الاقامة فى السودان . ويقال إن الشيخ عجيب المانجلك (١٥٧٠ - ١٦١١) خليفة « عبد الله جماع » على مشيخة العبدلاب (٢) ، كان يقطع الاقطاعات الواسعة للعلماء والصالحين ويشوقهم إلى الاقامة فى مملكته بكل الطرق لينشروا الدين والثقافة الاسلاميين . وكان لهؤلاء الصالحين نفوذ كبير فى زمن الفونج فما كان يرد لهم طلب إذا ما توسطوا فى أمر ، ومن استجار بهم فهو آمن غضب السلطان (٣) . فكان « حمد المجذوب » جد مجاذيب الدامر كثير الشفاعة عند الملوك والسلاطين ، وكانوا لا يردون له شفاعة لاعتقادهم بأن من ردها ينكب سريعاً (٤) . وكان الشيخ خوجلى (مهاباً بلغ من الهيبة مبلغاً حتى قيل إن أكابر العلماء والسلاطين إذا جلسوا بحضرته يكونون كالأطفال من هيبته (٥)) .

ومن أهم الآثار الاجتماعية التى ترتبت على نشر العقيدة الاسلامية فى ذلك

---

(١) ترمنج ٩٠ ، ماك ١/١٩٨

(٢) الشيخ عجيب هو أصغر أبناء عبد الله جماع من بنت الشريف حمد أبو دنانة المتوفى فى أبى دليق . وقد منح ملوك الفونج الشيخ عجيب لقب مانجل أو مانجلك . وكان المانجل نائب الملك أو الأمير على ولاية تابعة للفونج . وكلمة مانجلك لعلها مشتقة من كلمة Amanokel وهى فى اللغة الحديثة لقبيلة الطوارق المغربية تدل على « زعيم القبيلة » وقد حكم الشيخ عجيب مدة طويلة « حوالى ٤٠ سنة » . ويظهر أنه ينتمى أصلاً إلى الأمراء أحد فروع البجة « كراوفورد ١٢٤ — ١٧٩ ، بالمر ١٣٦ »

(٣) شبيكة ٤ (٤) طبقات ٧٣ (٥) نفسه ٧٥

العهد أن برزت تجمعات دينية فى مظاهر مختلفة ، أهمها مظهران : الاندماج القبلى ، والتجمع الصوفى .

ولسنا نقصد بالاندماج القبلى اتحاد القبائل السودانية كلها وصيرورتها وحدة بفضل انتشار العقيدة فى ذلك العهد ، فهذا ما لا سبيل إلى القول به والعصبية القبلية ظلت قائمة حتى بعد عصر الفونج ، وكان لها أثر فى إضعاف مملكة الفونج نفسها وإضعاف البلاد فترة طويلة بعد ذلك(١). ولكننا نقصد بالاندماج القبلى ما كان لانتشار الاسلام بين الجموع والعشائر السودانية من تأثير فى الأنساب وترتيبها ، وفى تعديلها أحياناً ؛ (فقد أصبح من المرغوب فيه أن تكون كل قبيلة لا من أصل عربى فقط بل بقدر الامكان أن تنتمى إلى نسب شريف يتصل بالنبى (ص) . ولعل هذا هو السبب الذى جعل الجعليين يشتملون على كل هذا العدد الكبير من الجماعات التى آثرت أن تنضوى تحت لوائهم لشرف نسبهم) (٢) .

أما التجمع الصوفى فقد كانت نواته شيخ الطريقة، يفد إليه الناس فيمتلىء بهم محل عبادته ، أو مكان إقامته ؛ ويصبح هذا المحل أو ذلك المكان مأواهم جميعاً ، ويصبحون تحت لواء الشيخ أسرة واحدة أو طريقة واحدة تجمع الدعوة شملهم وتوحد بين مشاربهم على اختلاف قبائلهم وأجناسهم . فالشيخ القدال مثلا ، يرحل إليه الناس من جهات عدة وتكبر حلته (قريته) حتى تلتصق بحلة القتيناب والفرجاب. ويتألف فقراؤه وحيرانه من أبناء البلدة والتكارير(٣). وينجذب إلى شخصية الشيخ «إدريس ود الأرباب» جماعات من المحس جاءوا اليه من دنقلة ، وكان هو بالعيلفون جنوبى الخرطوم (من إقليم النيل الأزرق)، فأقاموا هنالك(٤). ويرحل الناس الى الشيخ حمد المجذوب

---

(١) فجر ٩/٢٩٢ (٢) عوض ١٥

(٣) طبقات ١١٨ الفقراء هم الذين يتعبدون فى خلوات الشيخ على طريقته . والحيران كلمة دارجة مفردها حوار ، ومعناها التلميذ . أما التكارير فاسم أطلق قديماً على أهل مملكة برنو ثم عم على ممالك كثيرة فى غرب السودان ، أولها وداى وآخرها دارصليح «تونسى ١٢٦»

(٤) ولد الشيخ سنة ٩١٣ هـ قيل ان أباه قرشى غيبى . وأمه من نسل الحسين بن على ، هاجر جده من الشام فأقام مدة فى بلاد المحس . ثم بلغه أن فى الحلفاية شريفاً من نسل الحسين يسمى الشريف حمدا فرحل اليه « نعوم ٢/٧٥ »

فى الدامر ويلتفون حوله فتصبح الدامر مشيخة دينية ويصبح أهلها أسرة واحدة على رأسها الشيخ حمد . وعندما انتقل بركهارت من بربر الى الدامر أعجب بالدامر من حيث معاملة أهلها وتنظامهم وطباعهم ، فرأى (الدامر بلدة نظيفة ذات شوارع منتظمة يسودها الأمن والطمأنينة . ولم يحاول أحد أن يجبي منه أتاوة أو أن يرهقه فى بيع أو شراء . ورأى البلدة يسودها جو من التقوى والصلاح ، وعلم أن الفضل فى ذلك يرجع الى أن الرئاسة والسيادة فى الدامر لرجال الدين الذين ينتمون جميعاً الى أسرة المجاذيب نسبة الى حمد ابن محمد المجذوب (١)) .

وكثيراً مايصعب على الباحث أن يميز بين الجماعة الصوفية وأهل القرية أو العشيرة فى السودان . فقد لاحظنا فى أهل الدامر مثلا أنهم أهل بلدة واحدة ، وفى الوقت نفسه أهل طريقة صوفية واحدة . ومثل هذا يمكن أن يصدق على جماعات كثيرة فى السودان يسكن كل منها مكاناً ينسب اليهم أو ينسبون إليه ، فمن ذلك اليعقوباب والصادقاب ، وهما جماعتان صوفيتان مستقرتان ، لكل منهما مقر معلوم .

بل قد يصعب التمييز بين القبيلة الصغيرة (العشيرة مثلا) وبين الطريقة الصوفية . (فكثير من الرجال الذين ترجم لهم كتاب الطبقات هم من أولئك الذين تنتسب إليهم القبائل وتحمل أسماءهم العشائر . ذلك لأن هؤلاء الذين ورد ذكرهم فى الكتاب كانوا هم العلماء وقادة الرأى فى ذلك الزمن وأنت إذا فكرت فى أسماء القبائل الموجودة اليوم وجدت عدداً غير قليل منها ينتحل أسماء أولئك الأعلام) (٢) . ولا ننسى أن نظام الطريقة يشبه فى جوهره نظام القبيلة من حيث أن لكل شيخاً هو رئيسها الأعلى ، ومنصبه يوشك أن يكون وراثياً . وقد تنقسم القبيلة الى قبائل ، وقد يندمج بعضها فى بعض . فكذلك الطريقة الدينية قد تتفرع إلى طرق ، وقد يندمج بعضها فى بعض (٣) .

---

(١) عوض ١٧٢ — ٣ .

(٢) نهضة ٢٠/٦ . (٣) عوض ١٩ .

انتشار الطرق الصوفية :

عملت الصوفية على التقريب بين القبائل والأجناس ولو فى حيز محدود ، كما رأينا ، ورحل الناس من مختلف أنحاء السودان إلى الرُبط والزوايا للاتصال بالشيوخ وتلقى الطرق عنهم . فوفدوا عليهم من أقاصى غرب السودان ؛ فالشيخ الزين بن صغيرون ، وقد ولد بدار الشايقية ، تبلغ حلقته ألف طالب ، وكان فقهاء البـلاد وقضاتها إلى دار صليح فى الغرب من تلامذته وتلامذة تلامذته (١) . وهؤلاء طلبـة الشيخ أرباب يبلغون من دار الفونج الى دار برنو (٢) . وهـذا أحد الذين قدموا على الشيخ عمار الصوفى يصف ما رآه فيقول إنه وجد زاوية الشيخ عاطلة بالدواب التى حملت الناس من جهات نائية ، ووجد عند مدخل الزاوية نعال الفونج والعرب متراصة ، ولما دخل الزاوية وجد الناس حلقات حلقات ؛ فناس يتحدثون بتجارة الحجاز ، وناس بتجارة الغرب ، وناس بتجارة الصعيد (٣) .

ومما ساعد على انتشار الطرق فى السودان فى ذلك العهد وفيما بعده من العهود ، أنها كانت منتشرة فى البلاد العربية المجاورة للسودان أو التى كان السودان على صلة بها ، كالحجاز والعراق والمغرب ومصر . ومنها تسربت على أيدى دعاة من الغرباء أو المواطنين . أضف إلى ذلك ترحيب السودان بهـذه الطرق ومشايخها ، وتشجيع ملوك الفونج لهم على نحو ما رأينا . والسودانى فيما يظهر ميال الى الاعتزاز بالنسبة الى مجموعة معينة ، إلى قبيـلة أو حزب أو جمعية أو طريقة أو نقابة . أو لعل فى نفسه (إحساساً داخلياً يدفعه الى الانتظام فى سلك العبادة المنتظمة ، وهو إحساس وليد أجيال أو قرون ، ولعله إحساس يرجع الى ما قبـل الاسلام نفسه) (٤) . أضف الى ذلك أن المشايخ من جانبهم كانوا أو كان كثير منهم قد أظهروا من الصفات ما جعـل

---

(١) طبقات ١٨ (٢) نفسه ٣١

(٣) نفسه ١١٨ (٤) عوض ١٨

الناس يتهافتون عليهم ويتخذونهم ملاذاً لهم فى ساعات الضيق والعسرة . وحسب القارىء أن يتصفح «طبقات ود ضيف الله» ليرى كيف كان الناس يلقون على أيدى مشايخهم الانقاذ الروحى والمادى فى كثير من الاحيان . فقد كان للشيخ قدرة على تهدئة الخواطر وبث الثقة فى نفوس الناس ، وقضاء مصالحهم ، وزجرهم عما فيه ضرر بفرد معين أو بالجماعة . وفى سنة «نجيع أم لحم» ١٠٩٥ هـ (١) كان بعض الشيوخ خير مأوى يلجأ إليه الفقراء. ويروى عن «الشيخ المسلمى» الصغير أنه كان يأخذ من المقتدرين للفقراء(٢). وكان حسن ود حسونه يعنى بالفقراء فى الخلوات فيذبح لكل خلوة من خلواته شاتين فى كل يوم . وكان عدد خلواته إحدى عشر أو ثلاث عشر(٣). ووجد المسافرون والغرباء من منزل الشيخ عبودى نزلا لهم ، فكان كل ليلة يخصص لهم طعاماً (٤). وكان من الصوفية من ينقل الماء ويملأ الأسبلة (٥) .

أضف إلى ما ذكرنا من أسباب انتشار الصوفية فى ذلك العهد ، أن الحالة قبيل عصر الفونج كانت خير تمهيد للدخول فى هذه الطرق والاقبال عليها . ذلك أن كثيراً من العرب الذين هاجروا قبل عصر الفونج إلى السودان كانوا من الذين ألجأتهم السياسة الى الهجرة من الحجاز ومصر وإفريقية الشمالية يوم آلت كلها الى حكم الفاطميين . فكان السودان مصب هذه الأفواج النازحة . وكانوا قد ملوا تقلبات السياسة وكرهوا الحكم الفاطمى بنوع خاص . ثم حكم الأيوبيون مصر فكانوا أقرب إلى نفوس العرب السودانيين من الفاطميين . ثم لم يلبثوا أن رأوا المماليك البحرية ١٢٥٠ م يقضون على حكم بنى أيوب . وبعد ذلك بربع قرن أرسل بيبرس حملات الى السودان فأعمل فى بلاد النوبة السيف والنار (٦) . ثم تزداد الحالة سوءاً ،

---

(١) اسم يطلق على سنة المجاعة . والنجيع الازدياد . ويقال فى لهجتهم نجع فلان إلى كردفان فى أم لحم ، أى انتقل اليها فى سنة المجاعة هذه .

(٢) طبقات ٢٥ (٣) نفسه ٤٩

(٤) نفسه ص ١٢٤ — ٥ (٥) نفسه ١٢٥ ، ١٢٨

(٦) هاملتون ٥٤

باشتداد الانقسامات الداخلية بين مسيحيي النوبة ، وانحطاط الحياة فى ذلك الحين إلى أقصى درجة (١) . أضف إلى ذلك تلك الحروب الداخلية والغارات المستمرة ، والعصبيات القبلية التى كانت تنوش البلاد وتعمل على تمزيقها فى كل وقت . كل ذلك قد أورث فى نفوس السودانيين فى ذلك العهد رغبة شديدة فى حياة بعيدة عن مزالق السياسة والعصبية ؛ فما أن وجدوا فى عصر الفونج هؤلاء المشايخ يدعون إلى الانتظام فى سلك العبادة حتى لبوا سراعاً فى ترحاب شديد وحماس بالغ . وللأستاذ العقاد فى تفسير شيوع الطرق لذلك العهد ما يؤيد هذا القول إذ يقول: « ويخطر لنا أن شيوع الطرق الصوفية فى السودان قد نجم عن هــذا الشقاق بين أشياع الدول الاسلامية المتعاقبة ، فانتشرت فيه الجماعات الصوفية التى تدين بالألفة بين أعضائها وتعرض فى سبيل ذلك عن التشيع لهذه الدولة أو لغيرها » (٢) .

ولذلك كله نفعت الطرق الصوفية فى زمن الفونج نفعها ، وكان لها ميزتها وقيمتها ؛ ولـكنها بعد هذا العصر ، ومع تطاول الزمن ، أخذت تتجاوز حدودها ، حتى أصبحت داعياً من دواعى التفرقة والخصومة (٣) ، وحتى رأينا الدعوة المهدية تضطر إلى أن تقف منها موقفاً عدائياً .

بقى لدينا أن نذكر أن طريقتين رئيسيتين انتشرتا فى زمن الفونج فى السودان وكان لـكل منهما فروعها :

الأولى : طريقة القادرية ولعلها من أوسع الجماعات الدينيــة انتشاراً فى البلاد الاسلامية ، قامت أصلا على يد عبد القادر الجيلانى فى القرن الثانى عشر ، ثم دخلت فى إفريقية الغربية فى القرن الخامس عشر(٤) . وفى حوالى ١٥٤٥م قدم تاج الدين البهارى وأدخل طريقة القادرية فى السودان ، فوفد عليه أربعة من رجال ذلك العهد هم : محمد الأمين بن عبد الصادق جد الصادقاب(٥) ؛

---

(١) أرنولد ٩٩ – ١٠٠ (٢) عقاد ٧٩٤

(٣) نفس المرجع والصفحة (٤) أرنولد ٢٧٧

(٥) وهم صادقاب اقليم سوكى ، الواقع بين واد مدنى والقضارف .

و« بان النقا الضرير » جد اليعقوباب (١) وكان اسم أكبر أبنائه يعقوب (أو أبا يعقوب) فانتسبوا إليه ؛ والشيخ عجيب المانجلك جد العبدلاب ؛ و«عبد الله دفع الله العركى» جد العركيين، وكان قد أخذ أيضاً على محمد سوار الذهب) (٢) . وهؤلاء الأربعة كانت فى يدهم السلطتان الزمنية والروحية فى أيام الفونج . وظلت ذريتهم تباشر السلطة الروحية فى «الجزيرة» الى اليوم (٣).

الثانية : الطريقة الشاذلية وهى منسوبة إلى أبى الحسن الشاذلى (١١٩٦ — ١٢٥٨م) ولد فى شاذلة فى تونس . وانتشرت طريقته فى مراكش فى القرن الخامس عشر على يد أبى عبد الله محمد بن سليمان الجزولى مؤلف « دلائل الخيرات» . ويقال إن إحدى بناته تزوجت من الشريف حمد أبى دنانه الذى نزح إلى السودان ومعه ابنه السيد بن الحسن ، وسكنا فى البقعة التى تسمى الآن «المحمية» وذلك فى سنة ١٤٤٥م أى قبل عصر الفونج . وحينئذ عرفا الناس بالطريقة الشاذلية . ثم رسخت دعائمها فى أيام الفونج على يد الشيخ خوجلى عبد الرحمن المحسى المتوفى ١٧٤٣م . وكان أول أمره قادرياً ثم التحق بالشاذلية ، وتابع السادة الشاذلية فى أقوالهم وأفعالهم ؛ وتعد طريقته إلى حد ما شاذلية متأثرة بالقادرية . ومن بعده اشتهر الشيخ حمد بن محمد المجذوب (١٦٩٣ — ١٧٧٦م) إذ أسس بعد عودته من مكة فرعاً للشاذلية فى الدامر ، وسميت طريقته بالمجاذيب (٤) .

---

(١) ويقال ان تاج الدين قبل أن يغادر السودان الى الحجاز قلد «بان النقا» هذا شعار الرئاسة عند الفونج ، وهو الطاقية والسكر والكرسى . ولايزال هذا الشعار لدى خليفة اليعقوباب .

(٢) قبر ٧٥٧/١٦

(٣) ويرى نعوم شقير أن الطريقة القادرية الجيلانية ، بعد أن أدخل الشيخ أحمد الطيب ود البشير الطريقة السمانية فى أواخر سلطنة الفونج ، صارت الى فرعين ، فرع ينتسب الى عبد القادر الجيلانى بوساطة تاج الدين البهارى ، وفرع ينتسب اليه بوساطة أحمد الطيب هذا . ولكن المعروف أن السمانية فرع من الخلوتية ، وانها اتصلت بالقادرية فى السودان حين عين الشيخ أحمد الطيب الشيخ التوم القادرى خليفة له ، فانضم اليه جميع اليعقوباب ، لأن الشيخ من أسرة بان النقا جد اليعقوباب .

(٤) راجع فى ذلك هاملتون ٢١٣ ، نعوم ١٣٩/١ ، ترمنجهام ١٩٦ ، ٢٢٥

على أن هنالك طريقة أخرى يزعم بعض الرواة أنها شاذلية ولا ندرى مدى صحة ذلك الزعم ، تلك هى طريقة أبى جريد . زعموا أن عبدالله دفع الله العركى، فى إحدى رحلاته إلى مكة عاد ومعه سبعة أشراف من مكة، استوطنوا السودان واشتهروا بالصلاح، وكان لأحدهم ولد اسمه الشريف أبكر، قيل إنه من نسل الحسين رضى الله عنه ، اعتزل للتعبد ، وتردد على الخلوات دون أن يأخذ الطريقة على شيخ. ولكنه تعلم أموراً فى السحر والغيبيات ، وكان أول أتباعه أباجريد آدم بن عبد الله . ولذلك سميت الطريقة باسمه . ولهذه الطريقة نظم غير مألوفة لدى عامة الطرق الصوفية فى السودان ، وقد وصفها نعوم شقير (١) وعنى بدراستها الباحثون الانجليز (٢) . ولعلها تأثرت ببعض مذاهب الشيعة والباطنية (٣) .

الثقافة الدينية الصوفية :

إذا رجعنا إلى تاريخ التصوف الاسلامى فى غير السودان ، نجد أنه « كان فى القرنين الأولين للهجرة طريقاً من طرق العبادة يتسمى باسم الزهد أو الفقر أو النسك . وكان فى القرنين الثالث والرابع علماً للباطن يتناول الأحكام الشرعية فى العبادات من ناحية آثارها فى قلوب المتعبدين، ويختلف من هذه الناحية عن علم الظاهر الذى كان الفقهاء يقفون فيه عند ظواهر العبادات ورسومها . ثم أصبح فى القرن الخامس للهجرة طريقاً ذوقياً ومنهجاً روحياً يوصل إلى المعرفة ويستعان به على تحقيق السعادة) (٤) . وقد لوحظ كذلك فى تاريخ الصوفية ، أن علم الشريعة عندهم انقسم إلى ظاهر وباطن ؛ وأن الصوفية هم أهل البواطن والحقائق ؛ وأن الفقهاء هم أهل ظواهر وأرباب

---

(١) ٥٧/١ (٢) مدونات ١٧٨/١ (١٩١٨)

(٣) يقول نعوم « وعندهم أن مؤسس شيختهم المسمى أباجريد هو رسول الله ، فلا يعرفون نبياً آخر سواه » . ولكن هليلسون يصحح هذا الزعم بقوله : « إنهم يعترفون بأنه لاإله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، ويعترفون بفرائض الاسلام ، وأن مانسب إليهم غير صحيح » مدونات ١٨٥/١

(٤) حلمى ١٢٠

رسوم(١). وكان بين الفريقين خصومة مستمرة ، فقد قال الصوفية بالمعرفة الباطنة الحاصلة عن طريق القلب في حين تقول النصوص الدينية بالمعرفة الآتية عن طريق الاعتبار والاستبصار ، واحتكم الصوفية إلى الضمير وما يوحيه من حكم على هذا الفعل بأنه خير وعلى ذاك الفعل بأنه شر، في حين أن شريعة القرآن تقوم الناس وأفعالهم بحسب الظاهر ، وتعاقب المسيء على إساءته ، وتثيب المحسن على إحسانه (٢) .

أما في السودان فقد تمثل ذلك أو بعضه في تاريخ الطرق الصوفية ورجالها .

فنلاحظ « أولا » تلك الخصومة بين الفقهاء والصوفية ولكنها كانت أخف — على الأقل في أيام الفونج — مما كان واقعاً في الأقطار الأخرى. كان النزاع بين الصوفية والفقهاء في ذلك العهد قليل الوقوع لأن سلطة رجال الطرق كانت كما رأينا قوية مسيطرة . ولأن الصوفي كان في أكثر الأحيان فقيهاً . بمعنى أن معظم صوفية ذلك العهد كانوا يجمعون بين الثقافتين الصوفية والفقهية (٣) . لذلك قلما تجد في كتاب الطبقات أمثلة لهذا النزاع . ومن أشهر هذه الأمثلة قصة النزاع بين القاضي دشين الشافعي وبين الصوفي الشيخ محمد الهميم . فيروى أن الهميم في ساعة من ساعات الجذب الالهى زاد في نكاحه من النساء على المقدار الشرعي وهو أربع ، وجمع بين الأختين، فتزوج بنتي أبي ندودة في رفاعة ، وجمع بين بنتي الشيخ بان النقا الضرير «كلثوم وخادم الله» ، فأنكر عليه القاضي دشين وقال له : خمست وسدست وسبعت ! أما كفاك حتى جمعت بين الأختين ؟ فقال له ما تريد بذلك ؟ قال : أريد أن أفسخ نكاحك لأنك خالفت كتاب الله وسنة الرسول (ص) . قال له: «الرسول أذن لى ، والشيخ إدريس يعلم». وكان الشيخ إدريس حاضراً فقال لدشين : « اترك أمره وخل ما بينه وبين ربه» ، فقال دشين : «لا أترك أمره وقد فسخت نكاحه». فقال الشيخ الهميم لدشين: فسخ الله جلدك . فيقال إن

---

(١) مثلي ١١٠ (٢) نفس ونفس الصفحة .

(٣) طبقات ٦٥ — ٦٩ ، ٧٤ ، ٩١

الشيخ دشين مرض مرضاً شديداً حتى انفسخ جلده (١) . فحتى فى هذه القصة يظهر لنا أن الصوفى تغلب آخر الأمر على الفقيه ، إذ دعا عليه فاستجاب الله دعاءه . وبذلك انتهى النزاع بانتصار الشيخ الهميم الذى يمثل وجهة نظر الصوفية على القاضى الذى يمثل وجهة نظر الفقهاء .

ونلاحظ (ثانياً) ذلك الانحياز الظاهر إلى الجانب العملى من الصوفية . فكانت الثقافة الصوفية أو الجانب النظرى منها ، قليلة محدودة . كان انتشار العلم الصوفى بين أفراد هذه الطرق محدوداً فى ذلك الوقت . ويفسر احمد يوسف هاشم ذلك بقوله : (إن طرق المواصلات ، إلى جانب انحيازهم (أى العلماء) جميعاً فى مكان واحد هو مقر الملك (سنار)، قد سبب فشلا فى انتشار العلم بين الناس . فنسمع بأن عالماً فى المسيد وآخر فى بربر . ولذلك فانى أقرر فى غير هوادة أن التعليم قد استمر فردياً منحصراً فى جهات معينة وقليلة وما بين البلدة والأخرى فراغ غير محدود مغمور بجيوش الجهلة) (٢) . فاذا تركنا (الأتباع) الذين كانوا يتلقون من أشياخهم التعاليم والأذكار وأساليب العبادة فينفذون ما يتلقون دون أن تكون لهم فى أنفسهم ثقافة صوفية تستحق الذكر ، ثم انتقلنا إلى كبار رؤساء الطرق وجدنا أن عددا منهم على الأقل كانوا ذوى ثقافة صوفية لا بأس بها . فالجانب العملى كان يوشك أن يكون هو انتاج الأتباع الوحيد فى ذلك الحين . أما الجانب العلمى وجانب المعرفة لنظريات التصوف فقد يتجلى عند بعض كبار (الرؤساء) الروحانيين .

فاذا حصرنا نظرتنا فى ثقافة هؤلاء الرؤساء الكبار، وجدناهم قد تحدثوا عن المجاهدة والكشف والتصرف بالكرامات ، والملامة والشطح وغيرها . ولكنه حديث سريع خاطف لا يكون فى جملته فلسفة صوفية ، إن صح التعبير ، ولا منهجاً شاملا لحياة روحية . فتحدثوا عن المجاهدة ، وهى كما يقول مؤرخو الصوفية ، ما يقوم به الصوفى من عبادة واعتكاف فى

---

(١) طبقات ٩٠ (٢) خبر ١٢/٥٣٦ — ٧

الخلوة، وأداء للذكر، ومحاسبة للنفس، وتقلب بين حالات الخوف والحب والانجذاب والصحو . وقد روى صاحب كتاب الطبقات منه الشيء الكثير (١) .

وتحدثوا عن المكاشفة وهي إدراك الصوفي لحقيقة الصفات الربانية ، والعرش ، والكرسي ، والملائكة ، والوحي ، والنبوة ، والروح ، وحقيقة كل موجود غائب أو شاهد . وهذا الكشف يحصل للسالك نتيجة لما يأخذ به نفسه من مجاهدة وخلوة وذكر . فهنالك ينكشف له حجاب الحس ويطلع على عالم من أمر الله اطلاعا لا يستطيعه من لا يزال مقيداً بقيود الحس (٢) . وفي ذلك يقول ود ضيف الله نقلا عن الشعراني في الطبقات (كشف الأولياء على قسمين : منهم من ينظر في اللوح فانه لا يتغير ولا يتبدل كسيدى على الخواص ونحوه . ومنهم من ينظر في ألواح المحو والاثبات وعدتها ٣٦٠ لوحاً فانها تتغير وتتبدل . فاذا أخبر الولى بكلام ولم يقع فلا ينكر عليه بأن يقال كذب ، بل يحمل على أنه نظر في ألواح المحو والاثبات) (٣) .

وتحدثوا عن الصوفي الذي تحقق فيه الجانبان العملي والعلمي وجعلوه في أعلى مراتب الصوفية وسموه القطب . يقول الشيخ إدريس : (درجات الأولياء على ثلاثة أقسام : كبرى ووسطى وصغرى . فالصغرى أن يطيروا في الهواء ، ويمشوا على وجه الماء وينطقوا بالمغيبات ، والوسطى أن يعطيه الله الدرجة الكونية إذا قال للشيء كن فيكون ، والكبرى هي درجة القطبانية) (٤) . وتحدثوا كثيراً عن كرامات أوليائهم ، من شفاء بالعزائم ، وطب للشياطين ، ومن طيران في الهواء كما صنع الشيخ القدال حين طلب اليه تلامذته أن يريهم الطيران في الهواء ، فطار بعنقريبه والناس تنظر لذلك

---

(١) مثلا طبقات ٦٧ — ٦٩ ، ٧٨ ، ١١١ ، ١١٩

(٢) حلمى ١٣٥ (٣) طبقات ١٣

(٤) نفسه ٨٦

ثم نزل فى محله (١) . وكما صنع الشيخ عبد المحمود النوفلابى حين حج بالطيران (٢) . ومن تسخير للطبيعة والحيوان كالسير على وجه الماء وزيادة مياه البحر ، والسفر مع الحوت وقلب الماء سمنا وعسلا (٣) ؛ ومن إحياء للموتى (٤) . ومن اجتماع بالنبي صلى الله عليه وسلم ، وبالخضر عليه السلام ، وغيرهم ، واستشارتهم فى المسائل (٥).

وتحدثوا عن الملامة والملامتيه وهى اصطلاح لمذهب صوفى ينتهى إلى حمدون القصار النيسابورى المتوفى سنة ٢٧١ هـ. سموا كذلك (لأنهم لا يظهرون ما ببواطنهم على ظواهرهم ، ويعمدون إلى التستر والاستخفاء وراء مظاهر تستدعى أن ينعى الناس عليهم ، ويغضوا من شأنهم ، ولكنهم لا يعنيهم من ذلك شيء ، بل الذى يعنيهم هو الاجتهاد فى تحقيق كمال الاخلاص ووضع الأمور فى مواضعها ، والاكتفاء بما بينهم وبين الله من تحبب وتودد ، وما بينهم وبين أنفسهم من موافقة إرادتهم وعلمهم لإرادة الله وعلمه ، بحيث لا ينفون الأسباب ولا يثبتونها إلا فى محل يقتضى نفيها أو ثبوتها (٦). وكان من صوفية السودان الملامتية إسماعيل صاحب الربابة . وفى الطبقات أن الملامتيه (فرقة من الصوفية يفعلون اللوم فى ظاهر الشرع توبيخاً وهضما للنفس لينكر عليهم الناس فيعطبون المنكر عليهم (٧) .

وتحدثوا عن الشطح وهو عبارة عن دعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن إلهى بطريق يشعر بالنباهة. ومن هنا كانت الشطحات ألفاظاً وعبارات موهمة الظاهر تستشكل ظواهرها ، ويقف الناس منها مواقف يتفاوت حظها من الانكار والتحسين والتأويل ، ولكنها على كل حال صدرت عن أصحابها فى صفة ما يخضعون له من الوجد الغالب على نفوسهم (٨) . ولبعض صوفية

---

(١) طبقات ٢٣ (٢) نفسه ١٢٣

(٣) نفسه ١٧٨ ، ١٦٦ — ٧ ، ٧٨ ، ٥٧ ، ١١١ ، ١١٩

(٤) نفسه ٥١ — ٣ ، ١٤٥ (٥) نفسه ٩٥

(٦) حلمى ١٧٧ (٧) طبقات ٢٩

(٨) حلمى ٢٠٣ هامش

السودان شطحات من هـذا النوع ذكرها صاحب الطبقات ومنها ما كان مصوغاً في شعر شعبي دارج (١) .

الثقافة الدينية العلمية :

أقبلت العـلوم الاسلامية على السودان بعـد أن تغيرت أساليب التربية الاسلامية على يد الأتراك وغيرهم ، فأصبحت حركة ضد التشيع والفلسفة التي ناصرها الفاطميون والشيعة . وكان هم الحركة الجـديدة حصر الانتباه في العلوم النقلية (٢) .

والسودانيون منذ أن دخلوا في الاسلام سنيو المذهب ، يدينون بمذهب الامام الأشعري في العقائد التوحيدية ، وقد غلب عليهم مذهب مالك في الفقه . وهم يقرأون القرآن على «ورش» في دنقلة ودارفور وعلى «أبي عمرو» في سائر مناطق السودان . والظاهر أن قراءة ورش كانت منتشرة في دنقلة في أيام الفونج ثم ضعفت بمرور الزمن . أما في دارفور فلا تزال آثارها قوية . ومن رواد التجويد وعلماء القراآت في أيام الفونج التلمساني المغربي الذي قدم على محمد عيسى سوار الذهب وعلى يده انتشر علم التجويد في الجزيرة . كذلك كان للشيخ سعد الكرسني فضل ظاهر في ذلك (٣) .

أما مذهب مالك فقد كان يسود مصر والمغرب منذ أواخر القرن الثامن الميلادي أي قبل عصر الفونج ببضعة قرون . وكان بنو أمية يؤيدون مذهبه في الأندلس . ولـكن الشافعي حين قدم إلى مصر في أوائل القرن التاسع جعل ينشر تعاليم مذهبه حتى صار له الغلبة على سائر المذاهب ، وأصبح

---

(١) طبقات ٦٥

(٢) العلوم عند مصنفي العرب صنفان : علوم فلسفية ، وعلوم نقلية وضعية . وهـذه الأخـيرة كلها تستند إلى الخبر أو النص ، ولا مجال فيها للعقـل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول . وهذه العلوم أصلها الشرعيات من الـكتاب والسنة وما يتعلق بهما من علوم اللسان العربي والتفسير والقراءات والتوحيد والفقه وعلوم الحديث « مقدمة ٤٣٥ ــ ٤٣٦ »

(٣) ترمنج ١١٦ (٦) طبقات ٥ ، ٩٥

مذهب مالك منذ ذلك الحين هو المذهب السائد فى الأندلس وشمال إفريقية فيما عدا مصر(١). أما فى السودان فكان فى زمن الفونج قليل من علماء الشافعية وكان لهم أثر واضح فى تعليم الدين فى السودان، منهم محمد بن قدم «أوقرم» الكيانى المصرى وكان من تلاميذه عبد الله المركى والقاضى دشين الشافعى وعبد الرحمن ولد حمدتو وغيرهم(٢). ومنهم شمه بن عدلان الشايقى الذى صار مفتياً فى مذهبى مالك والشافعى (٣) . ولكن علماء المغرب الذين هاجروا من شمال إفريقية إلى السودان أو أثروا فى تلامذة سودانيين كان لمذهبهم — مذهب مالك — الغلبة على السودان الغربى أولا ثم سائر أنحاء السودان . والظاهر أن الفونج حملوا معهم من غرب السودان هذا المذهب وكانوا من أوائل الذين نشروه فى منطقة الجزيرة . هذا فيما يتعلق بالجانب التطبيقى من مذهب مالك — أعنى التمذهب به . أما دراسته العلمية فقد ظلت مزدهرة فى الأزهر الشريف إلى جانب دراسة المذاهب الأخرى . وظاهر أن هذه الدراسة قد انتقلت إلى السودان على أيدى خريجى الأزهر كالشيخ ابراهيم جابر البولاد أحد أحفاد الركابية ، وهو سودانى (من جزيرة ترنج إحدى جزر الركابيه) تفقه فى مصر على الشيخ محمد البنوفرى المالكى، فأخذ عليه الفقه والأصول والنحو، ثم رجع إلى جزيرته حيث درس فيها مختصر خليل ابن اسحاق المالكى ورسالة ابن أبى زيد القيروانى . ويعد ابراهيم جابر أول من درس خليلا ببلاد الفونج (٤) . وفى ١١٨٢هـ قتل الملك ناصر أحد ملوك سنار، ووجدوا فى ساعة قتله المصحف الشريف عن يمينه وموطأ مالك عن شماله (٥) . وكان من العلماء من عنوا بجمع الكتب الدينية كالشيخ حامد اللين ، فقد كان يشتغل بتدريس الرسالة والعقائد وجمع الكتب . وهو أول من أحضر شرح عبد الباقى الزرقانى على خليل من مصر ، كما أحضر شرح الشبرخيتى «من علماء المالكية بمصر» على العشماوية (٦) .

---

(١) مالك ١٦٣/١ (٢) طبقات ١٦٩

(٣) نفسه ١٠١ (٤) نفسه ٦

(٥) كاتب الشونة ٧ (٦) طبقات ٧٠

على أن العلماء لم تكن مهمتهم إزاء هذه الكتب مجرد النقل والرواية دائماً . بل منهم من كانت تغلب عليه الدراية والاجتهاد (١) ، والتصرف فى الأحكام بما يتمشى مع الظروف والأحوال . فمن ذلك ماصنعه الشيخ «أرباب الخشن» وهو من علماء القرن الحادى عشر الهجرى ، فقد أخذ عليه أحد تلاميذه أنه لم يتمش مع رأى خليل بن اسحاق فى مسألة الصلاة على صاحب البدعة ومظهر الكبيرة ؛ قال التلميذ (قلت له أى لأستاذه) : أما قال الشيخ خليل « وكره صلاة فاضل على بدعى أو مظهر كبيرة » قال نعم . قلت له : أما قال فى تارك الصلاة « وصلى عليه غير فاضل » قال نعم ، قلت له : لم تصل عليهم ، فترك ذلك وقتاً والناس «ماهم رضيانين» (٢)) . وكان الشيخ «حمد ابن أم مريوم» ممن جمعوا بين التصوف والفقه ، وكان قد تلقى الفقه على الشيخ أرباب الخشن الذى قيل فيه « وشدت إليه الرحال فى علم التوحيد والتصوف وبلغ عدد طلبته ألف طالب ونيفاً من دار الفونج إلى دار برنو . . . وألف كتاباً فى أركان الايمان وسماه الجواهر ، انتفعت به الناس شرقاً وغرباً» (٣) . والظاهر أن نزعة التصوف عنده وتأثره بشيخه « أرباب الخشن » مما دفعه إلى التحرر من حرفية المذهب وإلى نوع من التشدد فى أحكامه على سبيل الورع والتقوى ، فكان «يأمر كل من أتاه وتاب على يديه أن يصحح توبته بشروطها ، وأن شروطها الندم على مافات من تضييع فرائض الله كمعرفته تعالى ، والصلاة والصيام والزكاة وغيرها ، والاخلاص فيما يفعل ، وترك الرياء والزنا والربا والكبر والحسد والغيبة والنميمة والعجب . وألا يسعى بقدميه فيما لايحل له ، ولا يسمع بسمعه ما لا يحل له . وينهاه عن مخالطة الخلق الغصاب ، وأكل طعامهم ... وألا يزوج ابنته أومولاته لفاسق ، كالحالف بالطلاق ، والغاصب ، وآكل الربا وغير ذلك ، وأن يقطع مخالطة الخلق ومخالطة الرجال مع النساء . وأمر بترك بكارة النساء وقال ذلك هو السنة (٤) ، وإذا جاءه أحد لقراءة

---

(١) طبقات ٧٠ ، ٧٢   (٢) نفسه ص ٦٦

(٣) نفسه ٣١

(٤) لاأدرى المقصود بهذه العبارة ، ولكن لعله عبر عن ترك الختان الفرعونى بترك =

القرآن يقول له لايجوز لك أن تقرأه وأنت جاهل بفرائض العين مما فرض الله عليك من أحكام الوضوء والصلاة ومعرفة الله ونحو ذلك . وأما القرآن فنافلة إلا «أم القرآن» خاصة فى الصلاة فانها فرض ، وسورة منه على سبيل السنية . ومن ذلك أنه يأمر كل من تاب على يديه وعنده مال مغصوب أن يتصدق به ، ويأمره بالصيام حتى يذهب اللحم الذى ربى بالحرام . وتارك الصلاة والصيام يأمرها بقضاء جميع مافاتهما ، ويأمر الانسان بمواصلة أرحامه. ومن ذلك أنه يشترط على أصهاره فى عقـد النكاح ألا يرحلوا بناته عنه ، والتزام جميع الشروط السابقة ، ومن خالف ذلك فهى طالق منه . ومن ذلك أنه يشترط على الواقع عليـه من السلطنة وغيرها أن يصلوا الأوقات الخمسة معه وخدمهم وعبيدهم ونساؤهم ... ويشترط عليه أن يعرف أركان الايمان الستة وقواعده الخمس (١) ومن لم يقبل ذلك يطرده ، وتبعه على ذلك جماعة من المحس وغيرهم (٢) » .

ومن تشدده كذلك أنه لبس الجبة والمرقعات وجعل الخرّيم (أى الخرّوب) له طعاماً يتقوت به ، وقال « لأجل علل ثلاث : هضم النفس وقلة الحلال فى زماننا هذا واتباع السلف الصالح » (٣) .

ولم يكن العلماء فى ذلك الزمان جميعاً يتشددون على هذا النحو ، فالشيخ « خوجلى عبد الرحمن » مثلا ، وهو ممن جمعوا بين التصوف والفقه ، أخذ التصوف على الشيخ أحمد التمبكتاوى « نسبة إلى مدينة تمبكتو التى ذكرنا أثرها فى نشر الاسلام فى بلاد الفلاتة بالغرب » ، كما أخذ علم الكلام على الفقيه أرباب

= بكارة النساء ، فاذا صح هذا التفسير ، كانت دعوة الشيخ أحمد بن أم مريوم الى ترك هذا الختان أول دعوة من نوعها فى السودان .

(١) قلنا إن أستاذه الشيخ أرباب ألف كتاباً فى أركان الإيمان وهى : الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وبالقدر خيره وشره ، حلوه ومره . أما القواعد الخمس فهى : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصيام رمضان ، وحج البيت من استطاع اليه سبيلا .

(٢) طبقات ٦٦ (٣) نفسه ٦٧

الخشن ، وتلقى مختصر خليل على الشيخ الزين بن صغيرون — كان يلبس الثياب الفاخرة مثل البصراوى الأخضر ، وعلى رأسه الطربوش الأحمر ، ويتعمم بالشيشان الفاخرة ، وينتعل بالصرموجة ، ويتبخر بالعود الهندى ، ويتعطر ، ويجعل الزباد الحبشى فى لحيته وثيابه . يفعل ذلك اقتداء بالشيخ أبى الحسن الشاذلى رضى الله عنه ، وإظهاراً لنعمة الله تعالى . ويحمد الله على ذلك . وقيل له إن القادرية إنما يلبسون الجبب والمرقعات ، فقال : ثيابى تقول للخلق أنا غنية عنكم ، وثيابهم تقول أنا مفتقرة إليكم » (١) .

ومن الوجهة التشريعية العامة، سعى ملوك الفونج جهدهم فى تطبيق تعاليم الشريعة الاسلامية فى جمع الزكاة والفطور والعشور (٢) . كما كان لعلمائهم أحياناً حق تنفيذ الحدود الشرعية على الناس ، من ذلك مافعله الشيخ حمد المشيخى ، إذ جاءته امرأة تشكو من امرأة أخرى قالت لها يافاجرة ، فأمر الشيخ حمد باقامة حد القذف عليها ثمانين جلدة . وكذلك كان يفعل فى أهل بيته (٣) . وتشدد الشيخ إدريس ، حين تولى مشيخة العبدلاب ، فى معاقبة السارق وكان يبغض السارق فطرة فكان يعاقبه بالقتل ، فانقطعت جريمة السرقة فى مدته حتى إن «السواقة» كانوا يتركون أموالهم وبضائعهم منشرة فى السوق ليلا ونهاراً دون حراسة فلا يضيع منها شىء (٤) .

---

(١) طبق ٧٦ وماك ٣١٧/٢ .

(٢) نعوم ٩٨/٢ (٣) طبقات ٦٨

(٤) كاتب الشونة ١٢ . وهناك قوانين لم تكن شرعية بل كانت عرفية توارثها الحكام وعملوا بها . ففى أيام سلطنة دارفور كان لدى عرب دارفور ما يسمى بقانون دالى وهو مجموعة من الأحكام العرفية مدونة فى كتاب واحد . وكان القائم بتنفيذه المقاديم ومن ثم دونهم من الحكام بالاتحاد مع أصحاب الحواكير (نعوم ١٢٧/٢) . أما لفظ المقاديم لجمع مقدوم ، منصب وراثى للاشراف غالباً على المحاكم المحلية للقبائل . أما الحواكير فهو نظام عمله =

ومن المسائل الجديدة التي كانت موضع جدل بين علماء الفونج في أوائل القرن الحادي عشر الهجري «السابع عشر الميلادي» مسألة الدخان والقهوة وموقف الفقهاء منها. يقول ود ضيف الله: (أما البن فان أول من استعمله رجل من العلماء باليمن يقال له الشاذلي. وقد اتفق العلماء على إباحة شربه لأهل الطبيعة البلغميــة بخلاف الصفراوية فانه يزيدها. وأما التنباك فقد اختلفوا فيه، فأفتى شيخ الاسلام الأجهوري (من علماء المالكية في مصر) باباحته، وأفتى سيدى إبراهيم اللقانى (المالكى المصرى) صاحب جوهرة التوحيد بحرمة شربه. وفى بلادنا أفتى الشيخ إدريس بحرمته وأفتى الشريف عبد الوهاب راجل أم سنبل باباحته. وحضر الشريف عبد الوهاب عند الشيخ عجيب وهو نازل فى رفاعة (على شاطىء النيل الأزرق يسكن فيها الشكرية)، فقال له الشيخ عجيب: الشيخ إدريس قال بحرمة، شرب الدخان، فأنكر ذلك وقال: من راسه أو من كراسه؟ ثم حضر الشيخ إدريس عند الشيخ عجيب، فقال له: قد حضر الشريف عبد الوهاب وقال باباحة التنباك، ولما أخبرناه بقولك قال من راسه أو من كراسه. فقال له الشيخ إدريس قد حرمه سلطان اسلامبول، السلطان مصطفى، ومذهب مالك رضى الله عنه أن طاعة السلطان تجب فيما لم يرد فيه نص شرعي. وأيضاً قال له أخبرنى الرسول صلى الله عليه وسلم

= بعض سلاطين الفور يتعلق بملكية الأراضى، إذ جعل البلاد كلها (حكراً) للسلطان، وقسم بلاد المضمر إلى حواكير (مفردها حاكورة) أى إقطاعات ووزعها على أهله وأنصاره. وهذا نظام كان متبعا أيضاً فى شرق السودان (نعوم ١٣٧/٢). وأحكام هذا القانون (قانون دالى) الذى ينسب إلى أحد سلاطين الفور واسمه «دالى أو دليل بحره» من سلاطين القرن الخامس عشر، خليط من الأحكام العرفية والأحكام الشرعية الاسلامية، فمن الأولى غرامة السارق بست بقرات أو ثمنها. ومن الأخرى جلد شارب الخمر ثمانين جلدة (راجع أمثلة أخرى نعوم ١٣٨/٢). ولعرب البادية فى دارفور كذلك عادات غريبـــة فى الميراث. وهى ليست إسلامية المنشأ، فاذا مات أحدهم ودفن، وقف أقاربه مستعدين حينئذ فتشار لهم إشارة خاصة، فيعدون إلى بيت الميت متسابقين. فمن بلغه قبل غيره غرز رمحه أو قوسه، فيصير بذلك الوارث الوحيد لما ترك الرجل من مال ونساء ماعدا أم المتوفى. وله الحق عندئذ أن يتزوج النساء أو يسرحهن حسب حالته المالية، فان عدد النساء يتوقف على غنى الرجل أو فقره (سلاطين ٣١).

بحرمته . وأن القاضي دشينا كان لا يشربه إلى أن توفى . وهو يقول بحرمته الآن إذا سئل فى قبره) (١) .

على أن هذه المسائل التشريعية العامة كانت فيما يظهر من كتاب الطبقات قليلة بالنسبة للمسائل التشريعية الخاصة ، أعنى التى تتعلق بالأسرة ومشاكلها . والظاهر أن الأسرة كانت فى حاجة شديدة إلى تنظيم وتوجيه فى مختلف نواحى حياتها الاقتصادية والاجتماعية . فنحن نعلم شيئاً من ذلك يصرح به صاحب الطبقات ، حين حكى أن الناس عند ما جاء الفونج أرض النوبة كان يطلق الرجل منهم المرأة ويتزوجها غيره فى نهاره من غير عدة ، حتى قدم من مصر محمود العركى فعلم الناس العدة . وكان لمحمد بن قدم المصرى ولتلاميذه فضل كبير فى تعريف الناس بعلم المواريث فى ذلك الزمن . ومن تلاميذه ابراهيم بن عبودى الفرضى الذى نبغ فى علم الفرائض (المواريث) وألف فيه حاشيته المعروفة بالفرضية ، كما لقب بالفرضى لأنه كان ذا باع طويل فى هذا العلم (٢) .

وكثرت رسائل الناس فى ذلك العهد يكتبونها إلى العلماء يذكرون فيها مشاكلهم الأسرية ليردوا عليهم بما يرونه من الفتاوى والأحكام فأرسل الشيخ دفع الله العركى يستفتى الشيخ « حلاوى » فى امرأة أساء اليها زوجها وتكررت شكواها ، أيحكم فيها القاضى بالطلاق من غير إثبات بينة عملا بقول المدونة عن ربيعة ، ويعطى الزوج نصف الصداق . فرد عليه أن يكون الاثبات بشاهدين عدلين ، ونصحه بأن يعتمد فى حكمه فى هذه المسألة ونحوها على نصوص واضحة صريحة (٣) . وسئل الشيخ حمد أبو حليمة فى رجل تزوج بنتاً بكراً عالماً ببكارتها ودخل عليها وتمتع بها زماناً طويلا ، ثم طلب منها إزالة البكارة عند القاضى وامتنعت من ذلك ، وأسقط القاضى نفقتها لأجل ذلك الخ ... (٤) .

(١) طبقات ٩
(٢) نفسه ٧١
(٣) نفسه ١٦٩ ، ٢٢
(٤) نفسه ٥٥

وبالرغم من أن عرب السودان كانوا يعاملون الأرقاء معاملة حسنة ، وكانت المرأة الحرة ترضع أبناء خدمها ، وكذلك تفعل الجارية بأبناء سيدتها ، فيقوم الأبناء إخواناً بالرضاع (١) ، إلا أن الحرائر كن لا ينظرن إلى السرارى اللاتى يتسراهن أزواجهن من الرقيقات بعين الرضا أحياناً . من ذلك ما يرويه نعوم شقير من أن بنت الشيخ إدريس ، شيخ الهمج ، تزوجت رجلا من (حوش بان النقا) ، ثم اقتنى السرارى حسب عادة الأعيان فى السودان ، فأنكرت عليه ذلك ، وسألته أن يترك جميع سراريه ، ولما لم يفعل افتتت نفراً من العبيد المرد ، وقالت لزوجها (إن طلقت سراريك طلقت عبيدى وإلا فنحن فى الحق سواء) ، فطلق سراريه (٢) . ولا شك أن اختلاف الطباع والأخلاق ، وتفشى الجهل بين طبقة السرارى بنوع خاص ، قد جعل الطلاق أمراً جوهرياً أساسياً لاستقرار الحياة العائلية . وحسبنا دليلا على أهمية الطلاق فى تلك العصور ما نجده فى بلاد الحبشة الآن من أن (عدم الطلاق فى المسيحية الأرثوذكسية جعل الأحباش يهابون الزواج . لذلك قلت نسبة زواج الكنيسة عندهم ، واستعاضوا عنه بالزواج العرفى والتزاماته بسيطة مما حملهم على الإكثار منه . ونتج من هذا تحلل وعدم استقرار فى الحياة العائلية) (٣) .

وفى ذلك العصر نجد كثيراً من قبائل السودان تسير على نظام الانتساب إلى الأم ، أو نظام الخؤولة Avancate . ولهذا النظام مظاهر ، منها : أن تعيش المرأة مع زوجها فى عشيرته ، فاذا طلقت عادت إلى أهلها وحملت معها أولادها . أو تعيش فى عشيرتها ، ويذهب الرجل ليعيش معها ، فاذا طلقت عاد هو الى عشيرته ، وبقى الأولاد معها . أو تعيش فى عشيرتها ، ويعيش الرجل فى عشيرته ، على أن يزورها متى شاء ، فاذا

---

(١) عبد الرحيم ٨٩

(٢) نعوم ٣/٤

(٣) مراد ، ٢ ، ٨٧ .

طلقت احتفظت هي بالأولاد . فلدينا هنـــا ثلاث حالات في الزواج ينتسب فيها الأولاد إلى عشيرة الأم ، ويستطيع الرجل أن ينتسب إلى امرأته ، ويتسمى باسمها في حالة ما اذا هجر عشـيرته وراح يعيش مع زوجته في عشيرتها ، وينتسب اليها كما ينتسب الأولاد (١) . وتدل الشواهد على أن العرب (٢) وسائر الساميين قد عرفوا نظام الأمومة ومارسوه في مرحلة قديمة من مراحل حياتهم الاجتماعية الأولى ، وربما كان ذلك في بدء حياتهم شبه الزراعية . فلما ارتقت حضارتهم ارتقوا الى نظام الأبوة ؛ إذ كلما ارتقت الحضـارة تغلب الجانب الأبوى في النسب . ولا يزال نظام الأمومة يمارس بين بدو مصر والسودان إلى الوقت الحاضر عنـــد قبائل العبابدة والبشارية ، فيذهب الرجل عقب زواجه ، فيعيش بين عشيرة زوجته، ويبقى هناك إلى أن يولد ولده الأول على الأقل (٣) . وفي الســـودان نجد المرأة

---

(١) جمه ٨٤

(٢) تخلف لنا علماء الأنساب مايدل على أن العرب كانوا ينسبون قطعا إلى الأم في مرحلة من مراحل تاريخهم القديم ، فهم يحدثوننا أن العرب كانوا يطلقون على ولد اليـاس بن مضر بن نزار وهم (مدركة وطابخة وقمعة) اسم خندف نسبة إلى أمهم خندف . وكان يقال لمالك بن خزيمة عائذة وهي أم ولده . وكثير من العرب ينسبون إلى أمهاتهم فيقال ابن شعوب وربيعة بن غزالة والمنذرى ابن عيساء وحبيب بن خدرة وقطبة بن الزبعرى وابن السجراء وابن الدمينة ويزيد بن ضـبة . وقد ألف العلماء رسائل وكتباً فيمن نسب إلى أمه من الشعراء وغيرهم . راجع رسالتين نشرها عبد السلام هارون في المجموعة الأولى من نوادر المخطوطات إحداهما لابن حبيب + ٢٤٥ والثانية للفيروزابادى + ٨١٧ هـ » وورد أيضاً ذكر رسالة لابن عبيدة وأخرى للميدانى وثالثة لأبي سعيد السكرى في هذا الموضوع « جمه ٨٣ » .

وليس معنى هذا أن جميع من ذكرنا كانوا يعتون إلى قبائل تتبع نظام الأمومة في انتسابها ، فربما كانوا ينتسبون اليهن لأسباب أخرى « جمه ٨٣ » . لـكن انظر الى شواهد أخرى تثبت أن النظام كان معروفا لدى العرب وقتاً ما « جمه ٧٩ وما يليها » .

(٣) جمه ٩٠

المطلقة من البقارة تذهب إلى خالها لا إلى والديها (١). وكثير من القبائل والأفراد ينتسبون إلى أمهاتهم وجداتهم، كما هو الحال عند المندوة والمناصير.

ويظهر أثر هذا النظام فى وراثة الملك والثروة. فالوراثة تنحدر من الخال إلى أبناء الأخت أو بناتها. يقول المقريزى عن البجة (وهم يورثون ابن البنت وابن الأخت دون ولد الصلب، ويقولون إن ولادة ابن الأخت وابن البنت أصح، فانه إن كان من زوجها أو من غيره فهو ولدها على كل حال) (٢). وفى النوبة كان يفضل ابن الأخت على الابن فى وراثة الملك. ويذكر ابن خلدون أن قبائل جهينة حين دخلوا بلاد النوبة، افترق ملكهم (وصار لبعض أبناء جهينة من أمهاتهم على عادة الأعاجم فى تمليك الأخت وابن الأخت). أما فى الغرب فاننا نجد أهل ميدوب يجرون على هذا النظام ويقولون فى أمثالهم (العظمه من الأم واللحمة من الأب)، وفى حالة وفاة الملك عندهم يليه ابن أخته(٣). وعند الكبابيش نجد أن أول حاكم من أسرة النوراب على الكبابيش (وهو كرادم)، كان ابن أخت الملك قربان الذى كان ملكهم من قبل، والذى كان ينتمى إلى أسرة أخرى وهى الريقات. وهذا النظام يجرى بين قبائل الشمال الغربى من دارفور «وهم سكان جبل ميدوب الذين أشرنا إليهم» وتلال شمالى كردوفان (٤).

ويظهر أن هذا النظـــام حامى الأصل عرف فى مصر القديمة، وكان المصريون القدماء يسيرون عليه كما وجد فى الهند وجزائر الملبار، وفى قبائل البربر فى شمال إفريقيا (٥).

وجاء الاسلام مؤيداً نظام الأبوة ودعا الناس بقوله: «أدعوهم لآبائهم

---

(١) ماك ١/٥٩ (٢) خطط ١/٣١٣

(٣) ماك ١ / ٥٩ (٤) ماك ١ / ١٧٨

(٥) نفس المرجع والصفحة.

هو أقسط عند الله » (٣٣ : ٥) . وقام نظام التوريث فى الاسلام على اساس النسب إلى الأب . والملاحظ أن علماء الفونج قد حاولوا جهد استطاعتهم أن ينشروا هذا النظام الاسلامى فى نطاق ما قدروا عليه .

على أن هذه الحقيقة قد تلقى ضوءاً على نفسية المرأة السودانية ومكانتها فى الزمن القديم . والشواهد تدلنا على أن المرأة السودانية فى عصر الفونج كانت على جانب كبير من السلطان الروحى والاجتماعى ، فمن ذلك ما يرويه مؤلف الطبقات من أن فاطمة بنت سالم كانت صاحبة دنيا عريضة عبيدها تجار الهند والريف (١) . ومن أولاد جابر فاطمة أم الشيخ صغيرون بن سرحان ، وكانت نظيرة إخوتها فى العلم والدين (٢) . والنساء يشاركن الرجال فى غرب السودان فى جميع أحوالهم إلا فى الحروب العظيمة ؛ ولا يتم عرس ولا حزن إلا بهن ، ولولاهن ما استقام لأهل دارفور شيء ؛ فترى النساء يحضرن فى الأمور المهمة ، ومن ذلك الأذكار ، فتحضر حلقة الذكر امرأة تنشد لهم والنساء خلفها وقوف لا يتكلمن بل ينظرن أزواجهن وأقاربهن ليعلمن أيهم أحسن إنشاداً . وقد ينشد رجل والنساء يسمعن كبقية الرجال(٣) . وفى قبيلة الزباطاب ، تشارك المرأة الرجل فى جميع شئون الحياة ويسمح لها بأن تسافر مع الرجال إن كان عملها يقتضى ذلك ، وقد تنوب عن زوجها فى التعزية(٤) . ولما كانت مكانة المرأة فى القبيلة العربية على الصورة التى وصفنا ، كان حرص الرجال على احترامها شديداً ، وحرصهم على عقوبة الزانى أشد ، اللهم إلا ما جرت به العادة والتقاليد عند بعض البدو . يقول نعوم شقير (وعرب السودان كعرب مصر والشام يحترمون العرض فوق كل احترام ، وليس للزانية عندهم من قصاص سوى القتل ، ولكن عند عرب البقارة فى غرب السودان عادة تعرف « بالحضن » وهى أن المرأة تسمح لمن أعجبها من الرجال أن يحضنها أى أن

---

(١) طبقات ١١٨ (٢) نفسه ١٤٢

(٣) تونسى ٢٣٢ (٤) مدونات ١٣٢\١

ينام معها على طهارة حتى يتزوجها أو تتزوج بغيره، وأهل المرأة لا يعترضونها إلا إذا وطئها ، فترذل هى ومعشوقها) (١) . والمحبوبات تفوز فى حفلات تنصيب الملوك فى غرب السودان (٢) . وفى مجالس العلم يبدو أن النساء كن يحضرن فى زمن الفونج . فمثلا كان للشيخ حمد ولد أم مريوم تلميذات (أكثر من الرجال أضعافاً مضاعفة) (٣) .

أما الختان ، فمنه الفرعونى ، ومنه السنى ، الأول خاص بالنساء ، وهو حامى الأصل ، اتخذه العرب المهاجرون . وقد ذكره هيرودوت وسترابو ، ووصف ابن سليم طريقته بين قبائل البجة . وأوضح أنها كانت شائعة بين نسائهم ثم قلت عندهم (٤) . ويظهر أن اتجاه انتشار هذه العادة كان من شرق السودان إلى الغرب . فبينما نجده معروفاً عند البجة فى الشرق ، نجد أهل دارفور لا يعرفونه حتى القرن التاسع عشر . فالتونسى يقول عن أهل الفور (ومن عاداتهم ختن البنات ، لكنهم فى ذلك على أقسام . فنهم من لا يرى ذلك أبداً ، وهم أعجام الفور . ومنهم من يخفض خفضاً خفيفاً كعادة أهل مصر ، وهم أكابر الناس «يعنى به الخفض السنى» . ومنهم من ينهك الخفاض حتى يلتحم المحل ببعضه « يعنى به الخفض الفرعونى » (٥) . ثم سرى الختان الفرعونى إلى عرب البقارة ، وكانوا من قبل يستخدمون الختان السنى فقط (٦) . وقد استمرت هذه العادة فى عصر الفونج ولم نجد من علمائهم من نبه إلى ضرر هذه الطريقة ، إلا ما سبق أن ذكرناه من إشارة بعيدة تحتمل التأويل وردت فى نص للشيخ حمد ولد أم مريوم (٧) .

---

(١) نعوم ١ / ٢٢٨

(٢) تونسى ١٥٢

(٣) طبقات ٦٧

(٤) خطط ١/ ٣١٥

(٥) تونسى ٢٠٢

(٦) ماك ١/ ١٠٧

(٧) يراجع ص ٧٢ والهامش رقم ٤ من هذا الكتاب .

علم التوحيد

أما علم التوحيد فقد قدم الشيخ محمد المصرى دار برو ودرس فيها علم التوحيد وغيره وانتشر علمه فى الجزيرة (١) . وكان من أهم الكتب فى ذلك العلم مقدمة السنوسى المتوفى سنة ١٤٩٠م ورسائله فى العقائد (الكبرى والوسطى والصغرى ، وهذه يسمونها أم البراهين ، وصغرى الصغرى (٢)) . ولم يكن تدريس هذه الكتب معهوداً فى جزيرة الفونج إلا أم البراهين ، حتى قدم الشيخ محمد عدلان الشايقى بعد أن أدى فريضة الحج فى الحجاز وجاور به زمناً وأقدم معه كتب السنوسى هذه لأول مرة (٣) . وكان الشيخ المضوى محمد المصرى المتوفى سنة ١٦٨٤م يفضل التصنيف على التدريس ، وألف كتباً وصفها ود ضيف الله بأن (شأنها أن تكتب بماء الذهب) ، منها أربعة شرح فيها أم البراهين ، وأخرى شرح فيها الوسطى والصغرى ، والحاشية ، وشرحان على (يقول العبد) فى بدء الأمالى ، الكبير فى مجلد ضخم نحو ستين كراساً ، والصغير فى سبعة كراريس . وشرح الجزائرية شرحاً جيداً ، وشرح عقيدة الرسالة ، والأجرومية وغير ذلك (٤) . وكذلك شرح الشيخ مكى النحوى الرباطابى تلميذ الشيخ محمد المصرى شروحاً جليلة ، منها شرحه الكبير على السنوسية فى أربعين كراساً ، وشرحه الصغير فى عشرة ، وشرح عقيدة الرسالة . ويقال إنه شرح الرسالة (٥) . وقام الشيخ فرح تكتوك بنظم العقائد فى شعر باللغة الدارجة (٦) .

---

(١) طبقات ٥ .

(٢) أكثر الكتب التى كانت متداولة فى العلوم الدينية فى ذلك العهد كانت مأخوذة عن مؤلفات علماء المغرب الأقصى وتونس إذ كان بين ممالك إفريقيه الشماليه والسودان صلات وثيقة ومنها الصلات التجارية . (عبدالله ٢/٤٩٠) .

(٣) طبقات ١٧٢ (٤) طبقات ٣٢

(٥) نفسه ٣٣ ولم يقف مؤلف الطبقات على شرح الرسالة .

(٦) هليلسون (٢) ١٥٧

التعليم الديني :

لعل من أهم أماكن العلم فى ذلك الحين الخلوة « جمعها خلاوى » ؛ والمسجد والجامع ، والزاوية .

والكتاب أو الخلوة ، أو المكتب ، ـ بعد المسجد ـ يعد من أقدم المعاهد الاسلامية . والكتاب (قد احتفظ طوال العصور بصفة اسلامية بحت ، وكان فى البـلاد الاسلامية عامة المكان الرئيسى لتعليم الصغار القرآن . وقد استمتع بمكانة كبيرة الأهمية فى الحياة الاسلامية ، لأن تعليم الأطفال القرآن بصفة خاصة كان أمراً عظيم الخطر فى الاسلام ، حتى لقد اعتبره كثير من العلماء فرضاً من فروض الكفاية) (١) . والخلاوى فى السودان يدرس فيها القرآن أساساً ، وقد يصحبه مبادىء فى الحساب والكتابة ، وهى إما أن ينشئها رجل من حفظة القرآن فى بيته ، فيدرس فيها بنفسه ، وينفق عليها من عنده لوجه الله تعالى ، وإما أن ينشئها رجل من أهل اليسار فى بيته فيؤجر فقيهـا براتب معلوم ، وينفق عليه وعلى التـلامذة ، وإما أن يشترك فى إنشائها والانفاق عليها أهل البلدة جميعاً ، فيجعلون المدرسة إذ ذاك فى غرفة تلصق بالجامع . . ويدرّس الفقيه (الفكى) القرآن بأن يكتبه لتلامذته أجزاء على ألواح من خشب العشر وغيره ، حتى إذا استظهروا جزءاً محاه وكتب لهم غيره مما يليه وهكذا (٢) . وهذه الطريقة نفسها مألوفة فى البلاد العربية (٣).

ولا نعرف مبدأ تأسيس الخلوة فى السودان ، غير أن من المعروف أن الخلاوى قد عرفها سكان جزيرة سنار فى مبدأ عهد الفونج على يد الشيخ محمود العركى ، فقد قدم من مصر (١٥١٠ — ١٥٢٠م) وأسس خمس عشرة خـلوة على

(١) أمباه ٢٣

(٢) نعوم ١/١٤٠ وتستعمل الخلاوى الفلقة وهى خشبة يشد فى طرفها حبل يقيد بها الانسان إذا أرادوا ضربه على قدميه وهى طريقة عربية «عربية ١١٠» .

(٣) أمباه ٩٦ — ٩٨

والنيل الأبيض (١) ، ولم تشتهر فى تلك البلاد من قبله مدرسة علم ولا قرآن (٢) .

أما المساجد فهى أقدم فى السودان وفى سائر البلاد الاسلامية تاريخاً من الخلاوى (٣) . وقد عرفت المساجد قبل عصر الفونج فى السودان ، فقد ورد فى معاهدة عبد الله بن سعد ذكر مسجد فى بلاد النوبة . وحدثتنا المصادر أن العرب القاطنين على ضفاف النيل الأزرق استطاعوا فى القرن العاشر الميلادى — أى قبل مجىء الفونج ببضعة قرون — أن يستأذنوا لبناء مسجد فى سوبا عاصمة المملكة المسيحية فى ذلك الحين (٤) . والمسجد من قديم إلى جانب استخدامه لأداء الفريضة ، معهد دينى ، يلتقى فيه التلاميذ والمستمعون لحضور الدروس الدينية ، وقد تلتقى فيه طريقة صوفية معينة يقيمون فيه الذكر ويستمعون فيه إلى الدروس .

وقد تطلق الزاوية على المسجد إذا كان فسيحاً مسيجاً ، فاذا خصصت فيه حجرة لصلاة الجمعة سمى جامعاً . فاذا كان فيه كتاب لتعليم القرآن سمى خلوة . وهكذا تختلط هذه الأسامى الأربعة فى بعض الأحيان .

على أن الطريقة التى آثرها العرب فى السودان (كما فى سائر البلدان) أن تجعل الدراسة فى المسجد أرقى مستوى من الدراسة فى الخلوة . فجهدوا أن يفصلوا بين المرحلة الأولية التى كان مكانها فى الخلوة عادة ، وبين المرحلة العليا التى كان مقرها فى المسجد . وربما أطلقوا على تلاميذ الخلوة (فقراء القرآن) وتلاميذ المسجد (فقراء العلم) . وربما أمكن تفسير هذا الفصل بالخوف على المساجد من عبث الأطفال وعدم تقيدهم بأصول النظافة (٥) .

أما الزاوية ، فقد تسمى خلوة ، كما يظهر من كلام صاحب الطبقات :

---

(١) ترمنج ١١٥

(٢) طبقات ٥ — (٣) أسماء ٢٣

(٤) أركل ٩٨ — (٥) أسماء ٢٦

تتميز الزاوية عن الأماكن السالفة الذكر ، بأنها تجمع بين السكنى والعبادة والدرس ، ففيها ينقطع الطلاب للدرس والعبادة ، وهى غالباً للصوفية . وكانت فى زمن الفونج منتشرة فى جميع البلاد . وكان لفقراء الزاويه — أو الخلوة — المنقطعين لها — طعام يأتيهم من الهبات .

(وكان فى دارفور مساجد جمة فى كل بلدة مسجد أو أكثر يعلم بها الكتابة والقرآن ، وكان لكل عالم مسجد قرب منزله يصلى به الصلوات الخمس . وفى لصقه خلوات للمجاورين يعلم بها العلوم الشرعية، وله طا كورة هبة من السلطان يعيش هو وتلامذته من ريعها . أما الجوامع فكان لهم فى كل بلدة شهيرة جامع ، إلا الفاشر ففيها جامعان ، وكوبى ففيها جامعان) (١) .

أساليبه ومبادئه :

لا نستطيع أن نلمح فى التعليم الدينى فى ذلك العهد أكثر من مرحلتين يمر بهما الطالب الذى يريد أن يواصل دراسته حتى نهاية الشوط . المرحلة الأولية وهى التى يتعلم فيها التلميذ بعد الانتهاء من الخلوة العلوم النقلية أو بعضها يتلقاها على شيخ واحد أو عدة شيوخ .

فى المرحلة الأولية ، كانت طريقة التلقين والاملاء واستعمال اللوح هى المألوفة فى الخلاوى ، كما هى مألوفة فى كتاتيب مصر ، بل هى طريقة عربية قديمة (٢) . وأعنى بها أن يلتف التلاميذ حول الفكى ، والفكى يملى عليهم من الذاكرة عادة ، فيكتب الصبية ما يملى على ألواح من الخشب ، وفى أيديهم أعواد رفيعة مدببة من البوص . ومعهم محابرهم . حتى إذا استظهروا جزءاً محاه وكتب لهم غيره مما يليه . وهو يقسم القرآن أقساماً ، فاذا أتقن التلميذ قسما زوق لوحه وكتب عليه الآية الأولى

---

(١) نعوم ٢ — ١٤٦ (٢) أسماء ٩٦ — ٩٨

من القسم الثاني وحوله إلى أهله دلالة على أنه حفظ قسما من القرآن فأرسلوا معه إلى الفكي هدية تسمى حق الشرافة (١) .

وفى دارفور تبـدأ دراسة اليوم فى الثلث الأخير من الليل إذ يستيقظ الصبية فى هـذه الساعة فيتجمعون حلقات صغيرة حول نيران يوقدونها ، ويأخذون على ضوئها فى قراءة القرآن حتى مطلع الشمس . وفى ذلك يقول السيد عمر التونسى : (وأما قراءة القرآن فمتأخرة جداً لأنهم لايقرءون القرآن إلا بالليل فى المكاتب فيكون الصبى فى النهار سارحاً بماشيته من غنم أو بقر، وبعد أن يرجع فى المساء يأخذ لوحه ويذهب إلى المكتب . وعلى كل صبى الاتيان بالحطب يوماً، فيوقدون النار ويحيطون بها ، فيستضيئون بضوئها، وعلى ذلك الضوء يحفظون ويكتبون . وحفظهم غير جيد . فلذلك قل من يحفظ القرآن منهم حفظاً جيداً) (٢) .

ومهما يكن فان حفظ القرآن الكريم كان أول ما يلقنه الصبى من العلم، ومنشأ ذلك ما ذكره ابن خلدون أن دراسة القرآن إنما تقدمت فى هـذه المرحلة «إيثاراً للتبرك والثواب وخشية ما يعرض للولد فى جنون الصبا من الآفات والقواطع عن العلم فيفوته القرآن، فاذا ما تجاوز البلوغ وانحل من ربقة القهر، فربما عصفت به رياح الشبيبة فألقته بساحل البطالة. فيغتنمون فى زمان الحجر وربقة الحكم تحصيل القرآن لئلا يذهب خلواً منه) (٣). ومدة الدراسة فى الخلوة قد تصل إلى سبع سنوات .

---

(١) نعوم ١ـ١٤٠ وفى كل يوم أربعاء يأخذ كل تلميذ قليلا من الذرة فيسلقونها بالماء ويأكلونها مع الفكى، ثم يحمل معه إلى البيت قليلا منها على سبيل البركة، وتسمى كرامة الأربعاء. (نعوم ١١٤٠١ــ١) .

(٢) تونسى ٢٥٦.

(٣) مقدمة ٤٩٤. ويورد ابن قتيبة فى عيون الأخبار طبعة مصر ١٩٢٥ ١٢٠١ــ١ حكاية قد تدلنا على نظرة المبتدين الأولين إلى الثقافة العربية وعلى رأسها دراسة القرآن . دخل رجل من ثقيف على الوليد فقال له الوليد : أقرأت القرآن ؟ قال لا أمير المؤمنين شغلتنى عنه أمور وهنات . قال أفتعرف الفقه قال لا . قال أفرويت من الشعر شيئاً ؟ قال لا . قال : أفعلمت من أيام العرب

أما المرحلة العليا فتبدأ عادة بعد سن المراهقة وقد تصل مدتها إلى بضع عشرة سنة . وليس هناك طريقة واحدة يجرى عليها المعلم فى الدرس ، فقد يملى الشيخ من الذاكرة على تلاميذه (١) ، وقد يقرأ الشيخ أو أحد الطلاب فقرة من كتاب ثم يتناول المدرس الموضوع بالتفسير والتوضيح ، وقد يعد الشيخ محاضرة مكتوبة ثم يقرؤها على تلاميذه .

ومما نلاحظه فى التعليم الدينى فى السودان أنه كان يعنى بالرحلة والتنقل . والطريقة العربية التقليدية تجعل الشيخ — وليس المعهد — هو مركز التقاء الطلاب ومحور انجذابهم . فهم يفدون إلى شخصه من أقصى البقاع ويلتفون حوله (٢) . وقد تبدأ الرحلة مع التعليم الأولى كما فى دارفور ، إذ أن كثيراً من أولاد الفور يهجرون منازلهم بين السابعة والتاسعة من أعمارهم ويرحلون مع إخوانهم بحثاً عن «الفكى» الذى يحفظوا عنه ، ويطلق عليهم «المهاجرون» ، ويتجمعون فى قرى تنسب إليهم فتسمى قرى المهاجرين . ويظل التلميذ بضع سنوات على هـذه الحال حتى يختم القرآن ثم يعود إلى أسرته . وفى أثناء غربته يشتغل بالزراعة أو نحوها خدمة للفكى نظير مايتلقاه من التعليم . والرحلة ظاهرة كذلك فى المرحلة العليا . وقد رأينا من قبل كيف أن الشيخ كان يجذب التلاميذ من أقصى البقاع . ومن ثم نشأت تجمعات دينية مستقرة نواتها الشيخ . « وما كان العالم ينبه ذكره ويشتهر إلا بالرحلة فى طلب العلم على يد المشايخ المشهورين ... ومنهم من يشد الرحال إلى مصر للمجاورة بالأزهر الشريف ، ومنهم من ينوى الحج لبيت الله الحرام وزيارة قبر النبى

شيئاً ؟ قال لا » وكان الوليد يلعب الشطرنج مع عبدالله بن معاوية ، وكان قد أخفى الشطرنج بالمنديل عند دخول الأعرابى » فكشف المنديل عن الشطرنج وقال : شاهك : فقال له عبد الله ابن معاوية : يا أمير المؤمنين قال : أسكت فما معنا أحد » أسماء ٦١ » .

(١) وهى نفس الطريقة التى يصفها العرب ويسمونها طريقة الأمالى جمع إملاء . « وهى أن يقعد العالم حوله تلامذته بالمحابر والقراطيس فيتكلم العالم بما فتح الله عليه من ظهر قلبه بالعلم وتكتبه التلامذة ثم يجمعون ما يكتبونه فيصير كتاباً فيسمونه الإملاء والأمالى) مجموعة رسائل ابن عابدين ١٧٠١ .

(٢) أسماء ١١٤ .

صلى الله عليه وسلم ويبقى حيناً قد يمتد إلى سنين يأخذ من علماء الحرمين أو يسلك الطريق على أئمة التصوف هناك» (١) . ومن أمثلة ذلك بعد عصر الفونج ماصنعه محمد أحمد المهدى إذ (تنقل بين عدة خلاوى فى قريته والخرطوم والجزيرة ثم ترامى إلى سمعه شهرة الغبش فى عالم الدرس والتحصيل والصلاح فهاجر إليهم) (٢) .

وكما أن مركز التجمع كان هو الشيخ وليس المعهد أو الخلوة، كانت طريقة التعليم كما كانت عند العرب شخصية إلى حد كبير، «يعني أن الطالب يختار ما يلائم استعداده وميوله من المواد، يتلقاها عند أستاذ مختار. وهو أن يستمع لأستاذه فى محاضرات عامة فهو يسير بسرعته الخاصة فى استيعاب المادة ودراستها ومناقشتها وحفظها فى مراجع معينة دون أن يتقيد بنظام التنقل من فرقة لأخرى أو بأداء امتحانات» (٣). وبدلا من الامتحان المعروف فى المدارس النظامية كان الشيخ يعطى الطالب شهادة أو إجازة دون تأدية امتحان معين . وكانت الاجازة تمكن الطالب من استخدام كتب أستاذه التى درسها معه وكذلك المحاضرات التى أخذها عنه (٤) . وكان الغرض من الاجازة مزدوجاً فهى اعتراف بحقوق المؤلف وإقرار بكفاية الطالب (٥) . وهذه الشهادة لاتحمل عنوان معهد معين وإنما كانت شهادة شخصية من الأستاذ لتلميذه بما يبين مركز الأستاذ فى ذلك المعهد(٦). ولدينا فى طبقات ود ضيف الله نموذج إجازة منحها «الشيخ على الأجهورى» شيخ الاسلام بمصر للشيخ «عبد الرحمن بن إبراهيم» السودانى كتبها بخطه بعد حمد الله والصلاة على نبيه صلى الله عليه وسلم قال : «وبعد فقد قرأ على الشاب الفاضل والنحرير الكامل الشيخ عبد الرحمن بن ابراهيم بن أبى ملاح الكباني نسباً والبرى بلداً عقيدتى التى ألفتها فى أصول الدين والتصوف وشرحها قراءة جيدة نافعة إن شاء الله، وحضر قراءتى فى مختصر العلامة

---

(١) شبيكة ٤ — ٥

(٢) نفسه ١٣٨

(٣) أسماء ١١٩

(٤) خدابخش نقلا من اسماء ١٢٧

(٥) نفس المرجع والصحفة

(٦) نفس المرجع والصفحة

الشيخ خليل فى فقه المالكية فى نحو نصف الكتاب المذكور قراءة بحث وتحقيق ، دلت على نباهته وفقهه بالكتاب المذكور . وقد استخرت الله وأجزته بما ذكر وبجميع ما يجوز لى روايته بشرطه ، سائلا منه ألا ينسانى من الدعاء بسعادة الدارين والدعاء بالرحمة لأمواتنا وأموات المسلمين . . . وكتب فى آخر ذى الحجة ختام سنة ثلاثين بعد الألف — على بن محمد المدعو بزين بن عبد الرحمن الأجهورى المالكى) (١) .

ويذكر « ود ضيف الله » بعض توجيهات لأساتذة الأزهر كانوا يسدونها إلى الطلاب السودانيين تدل على دقة ملاحظة هؤلاء الأساتذة وفهمهم لنفسية الطلاب . من ذلك أن الشيخ عبد الرحمن حمدتو الخطيب وزميله الشيخ محمد سرحان ، وهما من السودان ، تلقيا ثقافتهما الدينية فى مصر على يد الشيخ محمد البنوفرى . فكان الشيخ البنوفرى يقول : محمد يصلح للتدريس ، لكونه يسأل عن تحقيق صورة المتن ، وعبد الرحمن يصلح للفتوى ، لكونه يسأل عن معانى الشراح (٢) .

والملاحظ كذلك أن الطريقة التعليمية فى ذلك العهد كانت تعتمد فى جملتها على الاستظهار ، والحفظ وعدوا ذلك من شروط التعليم الأساسية ، وكذلك كانت فى سائر البلدان الاسلامية . والاستظهار والحفظ شىء عام مألوف فى التعليم عند أغلب الأمم القديمة والحديثة ، ولكن عناية المسلمين بالاستظهار كانت لاشك كبيرة ، والأدب العربى ملىء بالاشارة إلى أهمية الذاكرة وإلى ضروب شتى من براعة الأفراد فى هذه الناحية (٣) . على أن الحفظ لا يغنى عن ضرورة الفهم والتحليل . ولقد نص كتاب

---

(١) طبقات ١١٦ (٢) نفسه ١١٥

(٣) أسماء ١١٩ فثلا تلك الحكايات التى تروى عن المحدثين الحفاظ كالبخارى وابن حنبل ، وعن الأدباء كالمعرى وبديع الزمان . ويقول الخليل « ما سمعت شيئاً إلا كتبته ، ولا كتبته إلا حفظته ، وما حفظته إلا نفعنى » . ومن نصائح موفق الدين البغدادى « وإذا قرأت كتاباً فاحرص كل الحرص على أن تستظهره وتملك معناه ، وتوهم أن الكتاب قد عدم وأنك مستغن عنه لاتحزن بفقده » أسماء ١١٩ — ١٢٠

المسلمين على أهمية الفهم والتفكير ، ونظروا الى الحفظ على أنه وسيلة لاغاية ، وحذر صاحب كتاب كشف الظنون هؤلاء الذين يجعلون اعتمادهم على الحفظ أكثر من اعتمادهم على تحصيل الملكات ، فانهم لن يحصلوا على طائل من ملكة التصرف فى العلم ، وهى الملكة التى يستطيع بها المفكر أن يستخرج المعانى ويستنبط النتائج ، ويحسن الانتقال من الدوال إلى المدلولات (١) .

كذلك يلاحظ أن كلمة (العلم) فى ذلك العهد كانت تطلق على العلوم الدينية وما يلحق بها من علوم تعين على فهم النصوص الدينية : كالأدب والنحو واللغة ، أو شرح العظات والقصص الدينية : كالتاريخ وأيام العرب . ورجل الدين لا تتم مرحلة تعليمه إلا إذا أخذ بنصيب من هذه العلوم جميعاً . فالأدب واللغة والنحو والأخبار كلها متممات للمنهج الدينى . وكانت هذه الظاهرة قائمة فى ذلك العهد فى التعليم المحلى والخارجى جميعاً . إذ أن هذه الطريقة كانت عامة فى البلاد الاسلامية . وكان عدد من السودانيين الذين تخرجوا فى الأزهر وغيره من المعاهد الدينية يرجعون إلى بلادهم وينشئون فيها مدارس (زوايا أو خلوات أو مساجد) على هذا النمط ، فمثلا نجد السيد أحمد الأزهرى سنة ١٢٨٩ هـ — بعد انتهاء زمن الفونج بوقت قصير : فى عصر الحكم التركى — يعود الى الأبيض بعد أن تعلم فى الأزهر ، ويبنى جامعاً ومنازل للطلبة وخلوة للقرآن . وكانت العلوم والكتب التى درسها لتلامذته هى : النحو والصرف ، فالتلخيص ، فجمع الجوامع ، فمفردات اللغة ، فالمعانى والبيان والبديع ، فالعروض والقوافى بمتن الكافى والخزرجية ، فالمنطق ، فعلم التوحيد ، فعلم التفسير والحديث ، فعلم الفقه ، فعلم التصوف ، فعلم الجبر والمقابلة (٢) . على أن تدريس هذه العلوم لم يكن فى درجة واحدة فى

---

(١) أسماء ١٢١

(٢) سوم ١/١٤١ — ٢ ويقرر المقرى فى نفح الطيب ١/١٠٣ ما ينطبق على هذه =

الأهمية . ولعل الفقه والتوحيد كانا في المرحلة العليا على رأس القائمة . وفي دارفور في ذلك العهد يظهر أن التعليم الديني كان أقل مستوى مما كان في جزيرة سنار . فيحكي التونسي أن (قراءة العلوم «في دارفور» متأخرة لعدم العلماء ، وأكثر قراءتهم للفقه والتوحيد . وأما المعقول فقليل جداً ، ومع قلته لا يقرؤون إلا قليلا من النحو . وأما المعاني والبيان والبديع والمنطق والعروض ، فلا يعرفون منه إلا الاسم ، ومن يعرفه منهم يكون قد تقرب لبلد آخر كمصر وتلقاه فيه ، فاذا رجع إلى بلده كان هو العالم. وأكثر ما يعانونه الروحاني والسحر ، ويسمون علم السحر علم الطب ؛ ومن مهر فيه سمي طبابي ، وهذا العلم يوجد عند الفلان (الفلاتة) أكثر من غيرهم) [1] .

ومما تقدم نجد أن دراسة الأدب واللغة والتاريخ نشأت في السودان ، كما نشأت في سائر البلاد الاسلامية ، على أيدي رجال الدين ، وبفضلهم انتشرت هذه العلوم في السودان . وسنرى أن الأدب في السودان بدأ في اللغة الفصحى دينياً ، وأن أول من كتبوا تاريخ بلادهم كانوا من علماء الدين .

وكما أن الأستاذ الشيخ في المرحلة التعليمية العليا كان ولا يزال يجمع في شخصه اللغوي والنحوي والأديب والمؤرخ ، كذلك كان « الفكي » ولا يزال جامعاً لنواحي شتى من المعرفة وإن يكن مجاله وإطلاعه وعلمه أقل بطبيعة الحال من تلك التي لمعلم المرحلة العليا . وقد أشرنا فيما سبق [2] إلى اصطباغ كلمة « فكي » بصبغة سودانية محلية ، وأنواع الوظائف أو النواحي التي يجمعها الفكي . فمدلول الكلمة في عرف السودانيين يشتمل على معاني كثيرة : (أحدها) أنه مضرب المثل أحياناً في التمسك بالدين ، فيقال

= الطريقة التعليمية في بلاد الأندلس قال : (وقراءة القرآن عندنا بالسبع ورواية الحديث عندهم رفيعة ، وللفقه رونق ووجاهة .. وقد يقولون للكاتب النحوي واللغوي (فقيه) لأنها عندهم أرفع السمات . وكل عالم في أي علم لا يكون متمكناً من علم النحو بحيث لا تخفى عليه الدقائق فليس عندهم بمستحق للتمييز ولا سالم من الازدراء) أسماء ٦١ — ٢

(١) تونسي ٢٥٦ (٢) راجع صفحة ٢٠ من هذا الكتاب .

مثلا فلان «فكى» أى رجل صالح تقى . والفكى أقرب إلى نفوس العامة من سائر طبقات العلماء . وفى أمثالهم العامية «خادم الفكى مفسوبة على الصلاة» (أى مجبورة عليها) . (والثانى) إطلاق الكلمة بمعنى العالم فى الدين الذى يفهمه ويدرسه . وهذا هو المدلول القديم للكلمة الفصحى «فقيه» . (والثالث) هو العابد الصوفى أو رجل الطريقة . (والرابع) هو معلم القرآن وقارئه . وهذا المدلول نعرفه فى مصر فى كلمة «الفقى» أو بلهجة القاهرة «الفئى» . فهى تطلق على معلم الكتاب وعلى المقرىء أيضاً . (والخامس) يدل على صاحب العزائم والتمائم . وربما كان هذا المدلول هو الغالب فى وقتنا هذا (١) . ولدينا وصف عام لهذه الشخصية ذكره De Lauture فى القرن التاسع عشر قال : إن طبقة «الفقرا» (٢) تنتشر فى قرى السودان وهم فقراء الحال ، متواضعون ، يستمدون قوتهم من ثقة الناس فيهم ، كثير منهم أدى فريضة الحج ، وكلهم يعرفون القراءة ، ويقرءون القرآن ، ومنهم من يحفظه عن ظهر قلب ، وكل قرية لها فكى يعلم الصبيان القراءة والكتابة ، ويتصدر حفلات الزواج والمآتم ، ويقوم بمهمة القاضى فى فض المنازعات اليسيرة . وهو فوق ذلك صاحب عزائم ، يصرف الأرواح الشريرة عنهم ، وهو يتكسب بهذه الصنعة . . . وهذه الصنعة لا تلحق أذى بالغير ، وكثيراً ما تؤثر فى نفسية المرء تأثيراً حسناً . والفكى لا يغش أحداً إذ يعتقد مخلصاً أن هذه الحمائل «التعاويذ» لها تأثيرها كما يعتقد الآخرون تماماً . وهو بعد لا يقصر عمله على ذلك بل يعالج أحياناً باستخدام بعض الأعشاب والعقاقير التى عرف فائدتها بالتجربة الطويلة أو بما تلقاه من روايات القدامى (٣) .

والغريب أن الأدب الشعبى الدارج فى السودان يحمل إزاء الفكى نظرتين مختلفتين . فهو أحياناً مضرب المثل فى التعبد والصلاح — كما رأينا — ، وهو

---

(١) مجلة «هنا أم درمان» عدد ١٧ ص ١٦ (من مقال للاستاذ أحمد النيلى)

(٢) فقرا جمع فكى ، وهو جمع غير قياسى .

(٣) ترمنجم ١٤٠ ، راجع كذلك عن الفكي مدونات (١٩٢٠) ٣ / ١١٠ — ١١٦ ، ١٩٥ ، ٤ / ١٩٩ (١٩٢١)

أحياناً أخرى موضع سخرية لأنه فى نظرهم مستكين ميال إلى المسالمة . وقد لاحظ ذلك المؤرخ السودانى محمد عبدالرحيم فى قوله عند شرح هذا البيت الذى يخاطب الشاعر فيه «الملك نمر» فى أيام الحكم التركى ويحرضه على القتال :

أما اركب كلس وقل للخيول اندرّى   وأما اقعد فكى وود مرتضاك بقرّى

قال : «فهم يصمون الفقهاء هنا بالذل والمسكنة ويجردونهم من أعمال الرجولة والفروسية . وإن منهم لمن يظهر من ضروب البسالة ما يدهش ويريع . ولكن الواقع أن السودانيين يميزون بين الرجولة والدين ويجعلون لكل منهما وقته . فلا يحسن مثلا فى أيام المعارك أن يكون الانسان فى وقار الفقهاء وانكماشهم وبطء حركتهم . على أنا لا ننكر أن بعض الفقهاء ومعلمى الصبية هم الذين وقفوا بنفوسهم فى طريق الرواية والتحقيق عما يتعملون من وقار وبطء حتى فى أوقات الشدة والعنف وإظهار القوة والرجولة»(١) .

خاتمة :

ظلت مملكة الفونج ثلاثة قرون فى سنار تنشر الثقافة العربية فى أنحاء السودان . ولكن التعصب القبلى ، واختلاط دمائهم بدماء غيرهم ، وسياسة العزلة التى رسمها حكام الفونج فى القرن الثامن عشر ، وهى قطع كل صلة تربط البلاد بالعالم الخارجى (٢) ، كل ذلك قد مهد لانحلال المملكة ؛ فلما قدم الأتراك إلى سنار يريدون غزوها ١٨٢٠م وجدوا مملكة ضعيفة منهكة فى طريقها إلى الفناء . وكان ذلك مما يسر للأتراك فتح البلاد وتأسيس الخرطوم عند ملتقى النهرين عاصمة للحكم الجديد .

---

(١) نفثات ٤٦ . ومعنى البيت إما أن تركب الخيل وتحثها إلى القتال ، وإما أن تقعد فقيها وتدع واحداً من الصبية ترتضيه ، يقرئهم القرآن .

(٢) آركل ١١ — ١٢

الباب الثالث

فترة الحكم التركى

(١٨٢١ — ١٨٨١)

غزا الأتراك المتمصرون السودان ، فمهدوا بذلك لتسرب مظاهر المدنية التركية المتمصرة إلى السودان . ولم يرض كثير من السودانيين عن بعض تلك المظاهر ، وانتهى حكم الأتراك فى هذه البلاد بثورة شعبية ساخطة تمثلت فى حركة المهدى . ويعزو أحد كتاب السودانيين فى العصر الحديث هذا السخط إلى ثلاثة أشياء ، أولها : كراهة العربى الغريزية للضرائب والمكوس التى فرضها رجال هـذا الحكم . والثانى : تذمر رجال العلم والدين من دخول المساوىء فى ثنايا المدنية التى انتقلت اليهم . والثالث : عدم التفاهم بين الحاكم والمحكوم ، رغم تولى بعض أبناء البلاد الوظائف الكبيرة ، وهـذه ظاهرة كان من الممكن أن تزول مع الزمن ، لولا قيام حركة المهدى التى ترددت أصداؤها ، وهب السودانيون يبادرون إلى نصرتها (١) .

على أننا إذا عدنا الى الجانب الثقافى الذى هو موضوع البحث ، وجدنا أن السودان قد أفاد من غير شك من تلك الثقافة التى تسربت اليه فى ذلك الحين نتيجة هذا الغزو . فوفدت عليهم من الأقطار العربيـة ، ومن مصر والحجاز بنوع خاص ، ألوان من الثقافات .

الحجاز :

تغيرت الظروف التى أحاطت بالعالم الاسلامى منذ نهاية القرن الثامن عشر

(١) الفجر ٢٠ / ٩٥٢ من مقال لعرفات محمد عبد الله رداً على ما كتابكل .

وكره الناس فساد الحكم الذى عمله الخلافة العثمانية ، وتطلعوا الى الخلاص من نيرها ، وسبب التوسع الاوربى الاستعمارى فى البـــلاد الاسلامية حركات قلق على مصير التراث الاســلامى والاستقلال السياسى . ومن ثم قامت الدعوة الوهابية فى الحجاز بزعامة محمد بن عبد الوهاب المتوفى سنة ١٧٩٧م تدعو إلى العودة بالاسلام إلى حالته الأولى ، وتنعى على المسلمين تشبثهم بمظاهر الحضارات الطارئة على الحياة الاسـلامية الصحيحة التى كان يحياها الرسول عليه السلام وصحابته الأجلاء ، وهاجمت تقديس الأولياء والخرافات الشعبية ، وألهبت الحماس فى نفوس الناس للخلاص من أنصار الحضارات الجديدة التى جاء بها النفوذ الأوربى . ولقيت هذه الدعوة قبولا لدى معظم البلاد الاسلامية لأن حكوماتهم كانت قد بدأت تتهاوى تحت مؤثرات النفوذ الأوربى (١) . غير أن حركات الاصلاح التى كانت صدى للحركة الوهابية ، اختلفت فى البلاد بحسب استعداد كل إقليم ، وإمكانيات كل شعب .

ففى الهند ، فى أوائل القرن التاسع عشر ألهمت الحركة هؤلاء الذين قاموا بزعامة « شريعة الله » و « سيد أحمد » ضد سلطنة المغول والسيخ والبريطانيين ، فانصرفوا إلى الاصلاح الثقافى ، وإلى التوفيق بين الاسلام ومطالب المدنية الأوربية الحديثة ، وكانت دعوة سلمية (٢) . وفى منتصف القرن التاسع عشر قامت حـركة محمد على السنوسى المتوفى عام ١٨٥٩م ترمى إلى أهداف عسكرية ودينية ، محتجة على فساد الحكومات العثمانية ، والنفوذ الأوربى . وأعقب هــذه الحركة ظهور المهدى فى الســودان يدعو إلى الاصلاح الروحى والثورة على الحكم التركى وعملائه الأوربيين . بل وصــل الأثر الوهابى إلى نيجيريا وسومطرة ، حيث قامت حـركات عسكرية (٣) . وفى مصر سعت حركة جمال الدين الأفغانى وتلاميذه إلى تحرير الدين من أغلال الجمود ، واتجهت إلى التوفيق بين الاسلام ومطالب الحياة المصرية . وكانت دعوة سلمية هادئة لها طابع يختلف عن غيرها (٤) .

---

(١) جب ٢٧
(٢) آدمس ٤
(٣) جب ٢٧
(٤) آدمس ٤

على أن السودان تأثر بالوهابية منذ أواخر عصر الفونج ؛ فقد رأينا بعض حجاج السودان الغربي ، عثمان دنفديو ، فى نهاية القرن الثامن عشر ؛ يتأثر بالحركة ، ويعود متحمساً إلى وطنه ، يدعو دعوته الجديدة . وبرز الأثر الحجازى فى أيام الحكم التركى بفضل حركة السيد أحمد بن إدريس الفاسى المتوفى عام ١٨٣٧م . فقد كان معلماً دينياً فى مكة من سنة ١٧٩٧ إلى ١٨٣٣ وكان الزعيم الروحى لجماعة الخضرية . وقد أرسل قبل موته سنة ١٨٣٥ أحد أتباعه وهو السيد « محمد عثمان الأميرغنى » فى رحلة إلى إفريقية لنشر تعاليم الاسلام .

وعبر البحر الأحمر إلى القصير وشق طريقه حتى بلغ النيل . وظل يدعو إلى الاسلام وإلى الطريقة التى ينتسب اليها . ونجحت دعوته من أسوان حتى دنقلة نجاحا تاماً أول الأمر . وأسرع النوبيون إلى الدخول فى الطائفة التى كان ينتسب اليها محمد عثمان . وأثرت فى الناس مظاهر الهيبة التى كانت تحيط به تأثيراً فعالا ، كما جذبت اليه كراماته عدداً كبيراً من الأتباع(١) ، ومن دنقلة اتجه محمد عثمان إلى كردفان ، وأقام بها ، ودعا أهلها إلى طريقته ، فتبعه كثير من الناس (لما رأوا من بركته وصلاح حاله) (٢) . ثم توجه إلى سنار ، ونزل (بحلة شاذلى) ودعا الناس ، فصدقه قوم وكذبه قوم ، وكان عمره حين دخل سنار ستاً وعشرين سنة (٣) . وكانت قبائل كثيرة فى هذه البلاد وحول سنار لا تزال على الوثنية . وقد نجحت دعوة محمد عثمان بين هؤلاء القوم نجاحاً رائعاً جداً ، وعمل على توطيد نفوذه فيهم بأن تزوج ببضع زوجات منهم . فتولى نسله منهن بعد أن مات محمد عثمان عام ١٨٥٣ م نشاط الطائفة التى أسسها وتسموا « الأميرغنية » نسبة اليه (٤) .

(١) أرنولد ٢٧٦ (٢) كاتب الشونة (تعليقات الدكتور شبيكة ١٠)

(٣) نفس المرجع ص ١١

(٤) أرنولد ٢٧٦ وتسمى الختمية أيضاً . وهى منتشرة فى السودان ، ولا سيما فى الشمال والشرق . والأميرغنية أو الميرغنية كما تسمى الآن مأخوذة أصلا من النقشبندية والشاذلية معاً (نعوم ١ / ١٧٩) .

ولم يقتصر أثر أحمد بن إدريس على حركة محمد عثمان وحدها ، بل كان من آثاره أن علّم عدداً من علماء السودان الذين أخذوا على يديه الطريقة فى مكة ، ورجعوا ينشرونها فى بلادهم ، نذكر منهم الشيخ محمد المجذوب الصغير(١٧٩٠—١٨٣٢) حفيد المجذوب الكبير مؤسس طريقة المجاذيب(١) تلقى على أحمد بن ادريس وهو فى مكة ، فلما رجع الى السودان نشر الطريقة ولاسيما بين قبائل البجة . ومنهم الشيخ ابراهيم الرشيدى المتوفى عام ١٨٧٤ وهو شايقى من ذرية مؤسس الرشيدية بالجزائر، تلقى تعاليم أحمد بن ادريس أيضاً ونشر الطريقة فى السودان ، فى بلاد شتى ، باسم الادريسية . ومنهم أحمد بن على السنوسى المتوفى عام ١٨٥٩ . وكان قد رحل الى مكة فلقى بها محمد بن إدريس وأخذ عنه الطريقة الصوفية ، وكان يتنقل بين المغرب والحجاز (٢).

ومن تلاميذ السيد محمد عثمان نفسه من أسس طرقاً فرعية للميرغنية ، منهم اسماعيل بن عبد الله الكردفانى ، انضم إلى محمد عثمان بكردفان وأخذ عنه الطريق ، واشتهر بالصلاح والولاية ، وتفرد بفرع خاص عرف بالطريقة الاسماعيلية (وهو لا يختلف عن الطريقة الأصلية بشىء إلا اختصار بعض الأذكار وتطويل بعضها) (٣) .

مصر :

حين دخلت جنود محمد على فى السودان ، كانت الخرطوم قرية صغيرة الشأن ، فسكنوها وأنشئوا بها المبانى ، واستحدثوا فيها المنشئات فلم تلبث أن أصبحت مدينة عامرة فى عهد خورشيد باشا واتخذت مركزاً لحكم البلاد . وكما أن الفونج أسسوا مدينة سنار فكانت فى عهدهم موئلا للثقافة الروحية الاسلامية ، فكذلك كان للعناية بالخرطوم أثر فى نشر الثقافات على

---

(١) سبق أن أشرنا فى عهد الفونج إلى الطريقة التى أسسها حمد المجذوب فى الدامر (المجذوبية) بعد أن رجع من مكة وهى فرع من الشاذلية . توفى المجذوب الكبير عام ١٧٧٦ م

(٢) نعوم ١ / ١٣٦

(٣) نعوم ١ / ١٣٩ . ويقول نعوم (إن الشيخ اسماعيل هذا دون نحو خمسة وأربعين كتاباً فى فنون الشريعة والحقيقة أودعها علوماً جليلة لم يسبقه اليها أحد) .

اختلافها ومنها الثقافة الاسلامية . ويزداد هذا الأثر وضوحاً وقوة عندما تزداد العناية بها فى عهد الغزوة الثانيـة ، حين شجع المصريون والانجليز جاليات كثيرة ، عربية وغير عربية ، على الهجرة إلى السودان ، وإلى الخرطوم بنوع خاص . وقد يكون هذا التأثير فى الثقافة الاسلامية من جانب الحكام غير مباشر ، ولـكنه أمر طبيعى على كل حال ، إذ أن تشجيع الحكام للناس على رفع مستواهم الاجتماعى لابد أن يورث إشاعة الثقافة بينهم .

فى هذا العهد نسمع أن طريقة التجانية تنتشر فى شمال إفريقية ومصر . وهى فى الأصل نشأت فى بلاد الجزائر حول نهاية القرن الثامن عشر وسارت على أساليب القادرية السلمية فى نشر الدعوة فى السودان فترة من الزمن ، حتى جاء أحد زعماء التيجانية ــ الحاج عمر ــ بعد أن ذهب إلى مكة ، ورأى الحركة الوهابية هناك تدعو دعوة عسكرية ، فأراد أن يتأثرها . والحاج عمر هذا من أهالى السنغال الأسفل ، كان ذا نفوذ وسلطان ، وكان أحد أبناء المرابطين ، وتثقف ثقافة دينية متينة . واشتهر بعلمه وورعه قبل خروجه إلى الحج سنة ١٨٢٨ . ولما عاد إلى وطنه ١٨٣٣ عبر السودان الأوسط فظفر بكثير من الأتباع ، وكان بينه وبين شيوخ القادرية خصومة ومنازعة (١) . بعد هذا نسمع عن هـذه الطريقة تدخل إقليم بربر على يد محمد المختار(٢) المتوفى ١٨٨٢ ، وهو المعروف بود عاليه جاء بها من مصر . وبذلك يشترك الحجاز ومصر والمغرب فى إشاعة آثار الطريقة التجانية فى السودان .

كذلك شجع محمد على طرقاً صوفية أخرى للنزوح من مصر إلى السودان ، كالطريقة السعدية وهى فرع من الرفاعية ، والطريقة الرحمانية وهى فرع

(١) أرنولد ٢٧٨

(٢) هو محمد المختار بن عبد الرحمن الشنقيطى ، أعطى عهد التيجانية لوالى مصر محمد سعيد باشا ، وسفر بين سلطان دارفور والسلطان عبد المجيد العثمانى بالاستانة ، لانه كان من أصحاب الحظوة لديه ، وكان دخول الطريقة إلى البلاد التركية على يديه ، ويروى عنه أنه جمع مالا كثيرا من أرباح التجارة ، ثم فرقه واعتزل الدنيا وانقطع للطريق ، ووجه همته إلى نشر الدعوة فى الأقاليم الوسطى من السودان على الخصوص (بين الكتب والناس للعقاد ص ٣٣٥)

من الدرقاوية ، والطريقة البدوية نسبة إلى أحمد البدوى ولى طنطا ، والبرهامية ، والدسوقية نسبة إلى إبراهيم الدسوقى (١) .

والواقع أن سياسة محمد على فى السودان كانت تقوم على توثيق العلاقات الدينية أولا وقبل كل شىء بين البلدين . لذلك شجع الطرق الصوفية المصرية للرحلة إلى السودان ، ولعله كان على علم بأن الدعاية الدينية خير سبيل لكسب عواطف السودانيين تجاه الحكم التركى المصرى . فحرص منذ اللحظة الأولى على أن يصحب جيش إسماعيل إلى سنار ١٨٢٠ نخبة من علماء مصر وهم القاضى محمد الأسيوطى الحنفى والسيد أحمد البقلى والشيخ السلاوى المغربى المالكى . ووهب محمد على لكل منهم خلعة سنية ، ١٥٠ كيساً وأوصاهم أن يحثوا أهل البلاد على الطاعة بلا حرب بحجة أنهم مسلمون وأن الخضوع لجلالة السلطان أمير المؤمنين وخليفة رسول المسلمين واجب دينى (٢) . واستصدر فتوى تشرع له فتح السودان ، إذ كان الاسلام ينشر ألويته فى ربوع السودان ، ولا يبيح الشرع الاسلامى حرب أهلها أو سبيهم واسترقاقهم بغير سبب ، فاحتاط لذلك بتلك الفتوى الشرعية التى أحلت له الفتح ، وجعلته مشروعاً . وربما رجا بهذه الفتوى أن تؤثر فى نفوس السودانيين فيسلمون له طائعين مختارين (٣) .

والظاهر أن الحياة الروحية فى السودان فى أثناء الحكم التركى المصرى كانت تنطوى على حرية وتسامح حتى لقد لاحظ سلاطين باشا (أن أعظم ما تمتع به السودان أثناء الحكم المصرى الطويل هو قيام كل فرد بشعائره

---

(١) ترمنج ٢٠٠ . ولا نجد لبعض هذه الطرق آثاراً اليوم فى السودان . وربما كان ذلك نتيجة الحركة التى قام بها المهدى لإلغاء الطرق . وفى الخطط الجديدة يذكر على باشا مبارك (١٢٩/٣٠) أسماء الطرق التى كانت قائمة فى مصر سنة ١٨٨٨ .

(٢) نعوم ٣/٣ — ٤ .

(٣) الشرق الإسلامى فى العصر الحديث لحسين مؤنس القاهرة ١٩٣٨ ص ٢٠٠ .

الدينية وبنشر العلوم حسبما يوحي اليه ضميره ، فكنت ترى مساجد المسلمين وكنائس المسيحيين فى أماكن قريبة يقصدها أبناؤها بمطلق الحرية وفى هدوء واطمئنان) (١) .

العلماء والمجتمع السودانى :

ومنذ بداية القرن التاسع عشر ، صارت أفريقية بوجه عام والسودان بنوع خاص ، سوقاً رائجة لدى الرحالة والباحثين والمؤرخين . وكانت الرحلة والدراسة قليلة قبل ذلك التاريخ ، تحدث على فترات طويلة متقطعة . وكان من أشهر من قام بالرحلة إلى السودان أو أجزاء منه فى العصور السابقة ابن سليم الأسوانى (القرن العاشر) وابن بطوطه (القرن الرابع عشر) وألفارز Alvarez السائح البرتغالى (١٥٢٠ — ١٥٢٧) وروبينى اليهودى Reubeni (١٥٢٢ — ١٥٢٣) وبونسيه Poncet الفرنسى (١٦٩٩) وبروس Bruce (١٧٦٩ — ١٧٧٢) . أما فى القرن الماضى فقد تدفق الرحالة وكثر الباحثون فى المجتمعات والبيئات السودانية . وحسبنا أن نشير — على سبيل المثال — إلى الأسماء الآتية :

١ — لايت Light وصف رحلاته فى مصر والنوبة وغيرها فى ١٨١٤ فى كتاب بالانجليزية مطبوع فى لندن .

٢ — بركهارت Burckhardt ، وكتابه (رحلات فى بلاد النوبة) من أحسن كتب الرحلات فى ذلك القرن . مطبوع فى لندن ١٨١٩ .

٣ — فردريك كايو F. Cailliaud وصف رحلته بين مناطق مختلفة من وادى النيل (١٨١٩ — ١٨٢٢) فى عدة كتب ورسائل نشرها بالفرنسية .

٤ — إدوارد ربل E. Rueppel وصف رحلاته فى بلاد النوبة وكردفان وغيرها ، وله فى ذلك كتب قيمة دونها (١٨٢٥ — ١٨٣٦) بالألمانية والفرنسية .

---

(١) سلاطين ٢٣٨ .

٥ — بريم Brehm وصف أسفاره (١٨٤٧—١٨٥٢) فى مصر والنوبة وسنار والرصيرص وكردوفان وكتابه بالألمانية .

٦ — كومب Combes قام برحلة إلى مصر والنوبة مخترقاً صحراء بيوضة التى يسكنها البشاريون طبعت رحلته فى باريس ١٨٤٦ .

٧ — السيد محمد عمر التونسى وصف رحلته إلى دارفور فى كتابه «تشحيذ الأذهان» طبع ١٨٥٠ .

٨ — روبرت هارتمان ، وصف بالألمانية رحلة رفيقه البارون أدلبرت فون بارنم إلى إفريقية الشمالية الغربية فى سنتى ١٨٥٩ و ١٨٦٠ «طبع كتابه فى برلين ١٨٦٣» .

٩ — فون هويجلين Von Heuglin وصف رحلته فى إفريقيا الشمالية الغربية ، وعلى طول ساحل البحر الأحمر فى سنة ١٨٥٧ طبع كتابه بالألمانية ١٨٦١ وله كتب أخرى فى موضوع هذه الرحلة .

١٠ — جيوم ليجان G. Lejean وصف رحلته فى وادى النيل ، قام بها من ١٨٦٠ إلى ١٨٦٤ وكتابه بالفرنسية فى مجلدين .

١١ — مارنو Marno وصف رحلته فى مناطق النيـل الأبيض والنيل الأزرق من سنة ١٨٦٩ إلى ١٨٧٣ طبع كتابه بالألمانية فى فين .

١٢ — فرن F. Werne وصف رحلته لاكتشاف منابع النـيل ١٨٤٠ —١٨٤١ . وكتابه بالألمانية ومترجم إلى الانجليزية ١٨٤٩ فى مجلدين . وله بحوث قيمة أخرى كتبها فى ١٨٥١ — ١٨٥٢ .

١٣ — نعوم شقير وضع كتابه (تاريخ السودان) كتبه بالعربية ويقع فى ٣ أجزاء .

١٤ — دهيران Deherain كتب بحثاً قيماً بالفرنسية عن السودان المصرى فى عهد محمد على . والكتاب طبع ١٨٩٨ .

هذه أمثلة قليلة من نتاج هذه الحركة الناشطة التى هبت لوصف البيئات

السودانية من نواحيها المختلفة . ومن أسباب قيام هـذه الحركة فى القرن الماضى اهتمام الأوربيين بدراسة الشعوب الأفريقية ، والالمام بحياة القبائل ؛ أرادوا بذلك أن يفيدوا سياسياً ، وقد دفعتهم نزعة الاستعمار إلى التوسع ، وبسط نفوذهم على الشعوب التى لم تصل بعد إلى مستوى المدنية والحضارة . وهذا بطبيعة الحال قد تطلب منهم معرفة دقيقة لأحوال هـذه الشعوب وخصائص حياتها وعاداتها . هذا من ناحيـة ، ومن ناحية أخرى أرادوا الفائدة العلمية . فقد نشطت حركة العـلوم ، وقامت على أساس التجربة والشك فى المروى والمنقول ، فاستدعى ذلك قيام العلماء بأنفسهم ببعثات علمية ، يدرسون فيها عن قرب ومشاهدة هذه الشعوب وسلالاتها وأحوالها الاجتماعية ، ومناطقها الجغرافية إلى غير ذلك . وكانت الرغبة إلى اكتشاف منابع النيل فى مقدمة هذه المحاولات .

أضف إلى هذين السببين السياسى والعلمى ، سبباً نفسياً ، مرجعه إلى نفوس الرحالة الأوربيين وغيرهم التى كانت ولا تزال أميل إلى معرفة الأشياء الغريبة على عاداتهم ، غير المألوفة لديهم ، فحفزهم هـذا ، مع وجود المال ، وتيسر المواصلات ، وتهيؤ الوسائل ، إلى التجوال فى أنحاء العالم ، والتنقيب عما تطويه المجتمعات من غرائب وطرائف حتى ينقلوها إلى اخوانهم الذين كانوا يتطلعون بشغف عظيم إلى أمثال هذه الأخبار الغريبة عن الشعوب النائية .

وكان من بين ما وجهت الأبحاث وكتب الرحلات عنايتها اليه ، دراسة المعتقدات والعادات الشعبية . ولعل من الصواب ألا نأخـذ كل ما ذكره هؤلاء ، ولا سيما الرحالة منهم ، قضايا مسلمة . إذ لا تخلو كتاباتهم فى ذلك من الخطأ والهوى . ولا يخلو أن يستقى الواحد منهم أخباره من مصادر غير صحيحة أو مغرضة . وقد يؤدى جهله بلغة السكان أو بعاداتهم إلى فهم كثير من المسائل على نحو غير صحيح . وقد يقصد إلى تشويه الحقيقة أو تفسيرها على نحو خاص لغرض فى نفسه . ولدينا فى بعض ما كتبه بروس، مثلا، شاهد على ذلك .

ومن البديه ، أنه ليس هنالك شعب في الدنيا ، مهما تكن درجة رقيه وتقدمه ، يكاد يخلو من خرافات شعبية قديمة يتوارثها أبناؤه خلفاً عن سلف . ذلك أن أمثال هذه المعتقدات قد تأصلت في نفوس الناس منذ قرون طويلة ، واستئصالها أو التقليل منها مرهون بمضي الوقت ، وازدياد الثقافة ، وانتشار التعليم الصحيح . ومع ذلك لسنا ننكر أن « كمية » الخرافات تتفاوت بتفاوت حظوظ الشعوب من التعليم والثقافة . فالخرافات في دارفور مثلا ، أكثر بكثير منها في السودان الأوسط ، ذلك أن نسبة التعليم في السودان الأوسط أكبر ، والحركة الثقافية فيه أنشط .

أضف إلى ذلك أن وجود معتقدات قديمة تخالف الاسلام ، في مجتمع إسلامي ، لا يغير من الحقيقة شيئاً ، وهي أن أفراد هذا المجتمع مسلمون ، غير أنهم في أولى مدارج العقيدة ، وأن الزمن ، والثقافة ، وانتشار التعليم الصحيح ، كفيل كله بتقوية جذور الاسلام في نفوسهم ، وتخليصهم من تلك المعتقدات القديمة التي تتعارض معه .

ومما لاشك فيه أن عناية علماء القرن الماضي بتقصي هذه المعتقدات في المجتمعات السودانية ، مهما تكن الأسباب والبواعث التي دفعتهم اليه ، قد أفادتنا فائدة عظمى . ذلك أن تعريف الناس بهذه المعتقدات أمر ضروري لازم ، حتى يتسنى للعلماء والباحثين وقادة الشعوب أن يعرفوا مدى ما وصلت اليه الشعوب السودانية من المدنية ، ومدى ما نالوه من تعاليم الاسلام ، وحتى ينتبهوا إلى العناصر العربية والاسلامية والحامية والزنجية فيها ، ويميزوا بينها إن قدروا على ذلك . وفي ذلك ما فيه من حث على الاصلاح الاجتماعي والتخلص من آثار البدائية الأولى ، وتنوير أذهان القادة في تشخيص أدواء المجتمع ، والتحرر منها .

والذي لاحظناه بوجه عام ، أن من هذه المعتقدات ما هو إفريقي لا يمت إلى العرب بصلة ، بل مرده إلى مؤثرات حامية أو زنجية . ومنها

ما هو عربي ، حمله العرب معهم إلى السودان ، ومنها ما هو مشترك بين العناصر المختلفة .

١ — فن المعتقدات الافريقية ما رواه التونسي عن قبيلة تيموركه « وهي من رعايا الفور » من أن الميت منها يقوم بعد ثلاثة أيام من قبره ، ويتوجه إلى بلد آخر ويتزوج بها ويعيش زمناً ، ويبالغون في نسبة ذلك إلى هذه الطائفة حتى إنهم يقولون إنها تتشكل بجميع أنواع التشكلات حتى الرجل منهم إذا ضاق عليه المجال وخاف من الضبط عليه يبقى ريحاً(١). ومن أعجب ما سمعه التونسي أيضاً في جبل مرة «بدارفور» أن الجن ترعى مواشيهم التي ترعى في الكلأ بدون راع معهم . ولقد أخبره عدة رجال ممن يظن صدقها أن الانسان إذا مر بمواشيهم ورأى ألا راعي لها ، ربما طمع فأخذ منها شاة أو بقرة ، أو غير ذلك ، فان ذبحها تلتصق يده بالسكين على منحرها ويعجز عن فكاكها ، حتى يأتي أرباب الماشية فيقبضون عليه . يقول التونسي : (ولقد تكرر على سماع ذلك حتى بلغ مبلغ التواتر مع أني لا أصدقه)(٢) .

ويروى بوركهارت ، أن حجاجاً من الزنوج رووا له في القاهرة سنة ١٨١٦ — ١٨١٧ أن العادة جرت في برنو في وقت الفيضان ، وهو وقت منتظم في كل عام ، حين يفيض النهر الذي يخترق إقليم برنو متدفقاً في قوة عظيمة ، أن يأمر الملك بجارية مزينة بأفخر ثياب ، فيلقي بها في مجرى النهر . وهذه العادة — إن صحت روايتها — تدلنا على بقاء تلك العادة المصرية القديمة في هذه المنطقة ، نقصد عادة المصريين القدماء بتقديم عروس عذراء قرباناً لنهر النيل بالقائها فيه في وقت الفيضان . وقد ألغى عمرو بن العاص هذه العادة حين فتح مصر (٣) .

ويروى نعوم أن بعض العوائد الوثنية تمتزج بالمسيحية في بعض الجهات في جبال النوبا ، إذ يروى أن تاجراً من الأقباط الذين كانوا يترددون إلى

---

(١) تونسي ٣٠٥ (٢) نفسه ١٤٥ — ١٤٦

(٣) ماك ١/١١٧

جبال النوبا قال : (إن أهل تلك الجبال إذا ولد لهم ولد وكان عمره أربعين يوماً ، أخذته أمه إلى الكجور ، وهو رئيس ديانتهم ، وسألته أن يخرج منه الأرواح النجسة فيغطسه بالماء ويدفعه إلى أمه . قال : وذلك من التقاليد المحفوظة عن النصرانية والله أعلم) (١) .

ويسود بين قبائل السودان الشرقي ، وإفريقيا الشرقية ، والزنوج النيليين ، عادات خرافية تتعلق باستعمال اللبن في الحفلات المقدسة واستخدامه في الأعمال السحرية والغيبية (٢) . وهي عادات ومعتقدات زنجية في الراجح يتميز العنصر الزنجي بها عن العناصر الحامية (٣) .

ومن الملاحظ أيضاً أن آثار تقديس الشجر والحجر ظاهرة تكاد تكون عامة بين قبائل دارفور ما عدا القبائل العربية . والمظنون أن الفور قبل أن يعتنقوا الاسلام على يد سليمان سلونج كانوا يعبدون الحجر والشجر (٤). وهناك مواضع معينة من ديارهم يقدس في كل منها شجرة أو صخرة ، ويسمى الموضع عندهم سرجتي Sergitti ، ويعتقدون أن تحت كل شجرة أو صخرة منها شيطاناً . فاذا مر زعيم العشيرة بأي موضع منها وقف أمامه ليقدم قرباناً إلى الشيطان الثاوي تحت الشجرة أو تحت الصخرة . أما الشيطان الثاوي فهو في اعتقادهم على شكل حية قصيرة سمينة بيضاء ، طولها قدمان ، ولها رأس أسود اللون يكسوه وبر كوبر الصوف ، وهو في حجم قبضة اليد ، ولها عينان كبيرتان . وتقوم عجوز بالمراسم اللازمة في هذه المواضع فتقدم للحية اللحوم والدماء ، وهي تتمتم لها بألا تصيب القاصدين إليها بشيء من السوء والأذى ، وتخاطب الحية بقولها (يا ولدي) .

وتقديس الحيات لا يقتصر على دارفور وحدها ، بل يخبرنا سليجمان

---

(١) نعوم ١/١٠٩

(٢) راجع (دائرة المعارف للدين والأخلاق ERE المجلد الثامن مادة Milk) .

(٣) ماك ١/١١٧ (٤) ماك ١/١٠٠

ومما كان يكل أنه يوجد فى شمال كردوفان حيث يعتقد أهالى النوبا أن حية عظمى تعيش فى تل يسمى (أبو على) . ويوجد فى الحبشة من قديم اعتقاد مماثل ، إذ عبدوا حية ضخمة هائلة تقربا إلى إلههم ، اسمها (أروى مدر) أى حية الأرض . وهذه العبادة نفسها توجد فى جنوب كردفان بين النوباويين فى جبال تكيم وترة الخضراء فى الوقت الحاضر (١) .

وفى تلال تجابو (فى دارفور) أو قريباً منها تقام الطقوس مرة أو مرتين فى السنة لنوعين أو ثلاثة من الأشجار والأحجار ، تبدأ عادة قبل نزول الأمطار أو فى موسم الحصاد قبيل نضوج الثمار ، أملا فى الحصول على ثمار جيدة وغلال طيبة . ويقوم بطقوس الاحتفال نساء عجائز يأخذن الحق بالوراثة ، ويقمن بكنس المكان وتنظيفه حول الشجرة بعناية ، وتقدم الخراف قربانا كما يقدم اللبن والسمن والدقيق ، ثم تؤدى شعائر العبادة(٢) .

٢ — وهناك معتقدات عربية ترجع إلى أزمان الجاهلية ولا يزال عرب السودان أو كثير منهم يزاولونها فى البوادى والحواضر ، يقول الشيخ عبد الله عبد الرحمن : (والسودانيون يعتقدون بالمدارك الغيبية كالكهانة والعرافة والعيافة والقيافة والتفاؤل والتشاؤم والطرق بالحصى مما هو مأثور معروف عند العرب) (٣) . فمنها أنهم يعتقدون أن الشياطين والسعالى توقد ناراً بالليل تضلل من يسير بالمفازات والصحارى . وفى ذلك حكايات كثيرة متداولة . وقد ورثوا هذه العقيدة من العرب الذين يسمون هذه النار نار السعالى . ومنها أنهم يعتقدون أن فى الأعصار شيطاناً كما تعتقد العرب الذين يسمون هذا الشيطان زوبعة وأبا زوبعة وأم زوبعة ، والسودان تسمى الأعصار زوبعة أيضاً (٤) . ومنها أن الوليد إذا أثغر يرمى بسنه فى عين

---

(١) نفسه ١ / ١٠٠ — ١٠٢

(٢) ماك ١ / ٦٥

(٣) عربية ١٤

(٤) نفسه ٤٠

الشمس ، ويقول : يا عين الشمس خذى سن الحمار وأعطينى سن الغزال ، ويزعمون أنه بذلك تنبت أسنانه حسنة بيضاء . وهذه خرافة عربية يقولون: إن الغلام إذا أثغر فرمى سنه فى عين الشمس بسبابته وإبهامه ، وقال أبدليني بها أحسن منها أمن على أسنانه العوج والفلج والثغل . وعليه قول طرفة :

بدلته الشمس من منبته بردا أبيض مصقول الأشر(١)

ومنها أن من دخل بلدة لم يكن قد رآها من قبل فنهق نهاق الحمير يأمن وباء تلك البلدة وأمراضها . وكذلك تعتقد العرب . يروى أن عروة ابن الورد دخل المدينة فقيل له إن لم تعشّر هلكت، فقال :

لعمرى لئن عشرت من خيفة الردى نهاق حمار إننى لجزوع

والتعشير نهيق الحمار عشرة أصوات فى طلق واحد (٢) .

ويقول نعوم شقير : (وأما خرافاتهم فعلى نحو خرافات العرب فى مصر والشام ، إلا أنهم أشد تمسكا بالخرافات من العرب فى كل زمان ومكان . . . وأكثر اعتمادهم فى تفسير الأحلام على كتاب ابن سيرين ، وفى الخيرة على كتاب محي الدين بن العربى) (٣).

٣ — على أن هنالك معتقدات قديمة يصعب على الباحث أن يردها إلى شعب معين أو جنس خاص ، فهى مشتركة بين العرب وغيرهم ، اعتنقوها منذ عصور قديمة موغلة فى القدم . فمن ذلك الاعتقاد فى رؤية (الجن) ، وممارسة السحر والكهانة والرمل والتداوى بالكتابة والعزائم ، فمن ذلك ما رواه التونسى من أن أهل البادية فى دارفور يتعاطون السحر كثيراً ويتداوون بالكتابة وعندهم أناس مشهورون بذلك، وأكثرهم شهرة الفلاتة(٤) . ويروى نعوم شقير أن أكثر المشتغلين فى السودان بالرمل والمندل وضرب الودع وكشف الدفائن وعلم التنجيم هم السحرة والمشعوذون من التكارنة ، وهم من

---

(١) عربية ٣٩ (٢) نفسه ٤٠ .

(٣) نعوم ١ / ٣٣٧ (٤) تونسى ٣٥٤

الغرب (١) . وحكى التونسي أن رجلا اسمه إسحاق ضرب له الرمل ، فقال له كلاماً كذبه فيه . ولكن لم يلبث أن وقع جميع ما قاله ، وكأنه تكلم من اللوح المحفوظ لم يخطىء فى كلمة (فمن ذلك أنه قال لى : إنك ستذهب إلى دار (وداى) عن قريب بجميع أهل بيتك ماعدا امرأة أبيك فإنها لاتذهب معك . وكنت أكذبه وأقول كيف لاتذهب مع أنها أحوج الناس للذهاب . فصدق الله قوله فلم تذهب معنا) (٢) .

ومن ذلك التداوى بالعزيمة والكتابة . ولما مرض سلاطين فى دارفور أتى له رجل طويل أسود له لحية بيضاء يظهر عليه أنه من سكان برنو ، قال سلاطين : « فوضع يده على رأسى وضغط صدغى بإبهامه وسبابته ثم تمتم جملة كلمات لم أفهمها ، وبصق فى وجهى » (٣) .

والمسخ أيضاً معروف لدى كثير من الشعوب القديمة ، ويروى الزبير رحمة عندما ذهب إلى بلاد النمانم ومعه حمار ، وهم لايعرفون الحمير فى بلادهم ولا الجمال ولا الخيل ، فلما أراد الزبير أن يهدى الحمار إلى سلطانهم « استغرب هيأته وظنه رجلا ممسوخاً ولم يقبله » (٤) .

وكان من الشائع على ألسنة أهل دارفور أن هناك قبيلتين من رعايا الفور ، إحداهما تسمى المساليط والثانية تيموركه ، يتشكلان بأشكال الحيوانات ؛ لكن المشهور أن مسلاط تتشكل شكل الضبع والهر والكلب ، وأما تيموركه فتتشكل شكل السبع لاغير (٥) .

المسائل الفقرية :

ومن المسائل الاجتماعية التى أكثر المؤرخون الحديث عنها فى هذا العصر مسألة الخمر وأضرارها . وفى العصور السابقة كانت هنالك إشارات إلى هذا الموضوع ، ولكنها إشارات قليلة (٦) . وليس معنى هذا أن شرب الخمر كان

---

(١) نعوم ١/٢٢٧ (٢) تونسى ٣٠٨
(٣) سلاطين ٢٠ (٤) نعوم ٣ / ٦٣
(٥) تونسى ٣٠٤ (٦) مثلا طبقات ٢٤

أكثر فى هذا العصر فهذا ما لا سبيل إلى القول به ، ولكن ربما دلنا ذلك على أن مؤرخى هذه الفترة كانوا أشد التفاتاً إليها من مؤرخى الفترة السابقة . ثم إن كتاب طبقات ود ضيف الله يكاد يكون الكتاب السودانى الوحيد الذى يعتمد الباحثون عليه فى تاريخ الفترة السابقة ، أما فى هذه الفترة فقد كثر التأليف ، وأقبل المؤرخون على شرح أحوال الناس وأخبارهم، ووقائع الحرب والسلم فى تفصيل وإسهاب ، لذلك كان طبيعياً أن يلتفت مؤرخو هذه الفترة إلى هذه الظاهرة ويكثروا الحديث عنها . فسلاطين يلاحظ أن شرب المريسة كان شيئاً لازماً للجنود وللطبقات الدنيا بنوع خاص ، حتى إنه كان يستغل النساء اللواتى كن يصنعن المريسة ويبعنها للجنود لسؤالهن عن الأخبار التى كن يسمعنها من أفواه عساكر جيشه وهم يشربون الخمر (١) . والتونسى يلاحظ أن أهل دارفور يقاومون عوائد ارتكزت فى طبائعهم ، منها شرب الخمر ومباشرة النساء (٢) . ونعوم شقير يذكر أن قصاص شارب الخمر فى دارفور هو الجلد ثمانين جلدة ، ومع ذلك فهم لا ينقطعون عن تعاطى الخمرة لأنهم مولعون بشربها (٣) . ولا ندرى لماذا انتشرت هذه العادة على هذا النحو . ومهما يكن فليست هذه ظاهرة فى السودان وحده ، بل هى متفشية بين كثير من الشعوب الأفريقية وغيرها من شعوب العالم ، فالأحباش مثلا من أكثر الشعوب حباً لشرب الخمر ، يشربونها عوضاً عن الماء ، ويقولون فى أمثالهم : « الماء للضفدع أو الماء للطفل والقرد » . ويظهر أن الأحباش لجئوا إلى شرب الخمر عندما وجدوا أن الماء لا يصلح للشراب طوال مدة الجفاف (من أكتوبر إلى فبراير)(٤) . غير أن الاسلام قد أثر تأثيراً كبيراً بوضع حد لانتشار هذه الظاهرة فى السودان . ولا شك أن الذين يؤمنون بمبادئه إيماناً راسخاً يمتنعون عن شربها .

وفى هذه الفترة تفتح أبواب الأزهر لعدد أكبر من السودانيين ، وكانت فاتحة ذلك حين شجع محمد على علماء مصر على الرحيل إلى السودان ، وصحب

---

(١) سلاطين ٨٣ . (٢) تونسى ١٩٩ — ٢٠١

(٣) نعوم ٢ / ١٣٨ (٤) مراد (٢) ٨٦

جيش ابنه اسماعيل إلى سنار عام ١٨٢٠ ثلاثة من نخبة العلماء ؛ أحدها حنفي والثاني شافعي والثالث مالكي ، ويظهر أنهم بقوا في السودان ماعدا العالم الشافعي المذهب ، وهو السيد أحمد البقلي ، فقد ظل فيه خمس سنوات ؛ ثم عاد إلى مصر لأن مذهب الشافعية كان قد ذهب عن السودان (١) .

ومهما يكن فإن فتح الطريق لعدد أكبر من الأزهريين كان له أثر في توجيه الثقافة الدينية في السودان إلى الجانب العلمي وتنبيه الناس إلى ضرورة التمسك به .

وقد بلغ ببعض الحكام الصالحين في السودان أنهم كانوا في هذه الفترة يستعينون بآراء العلماء في تصرفاتهم حتى لايحيدوا عما رسمه الاسلام من تعاليم ، فمثلا كان الزبير باشا رحمه الله في ١٨٧٣ قد صحب معه اثني عشر عالماً من علماء الشرع في حملاته على القبائل المعادية ، وكان قد حلفهم على القرآن الشريف أنهم لو رأوا في أحكامه اعوجاجاً عن الشرع أن ينبهوه إليه . فلما وقع عبد الله التعايشي أسيراً في يده أمر الزبير بقتله ، فاعترضه العلماء ، وقالوا «إن الشرع لايسمح لك بقتل أسير الحرب فضلا عن أن السياسة تنكر عليك قتل رجل يعتقد الناس صلاحه» لأنه إن قتل نفر القبائل منه وعدوه رجلا ظالماً عنيفاً(٢) .

وفي هذه الفترة أيضاً وجه العلماء والحكام عناية خاصة إلى أحوال الأسرة ونظامها راجين أن يدفعوا بها إلى الأمام ـ نحو النظام الشرعي الصحيح . فيروى أن عبد اللطيف باشا أحد ولاة العهد في إبطال عادة الختان الفرعوني ، وقاص كثيراً من النساء اللواتي يتولين أمرها ولكنه لم يفلح (٣) . وأخذ العلماء يقلبون وجوه النظر في مسألة الرق والعتق ومدى مطابقة الواقع في السودان لما يقره الاسلام منها . وأصبح موضوع النقاش : أيجوز الاسترقاق أم لا ؟ ويجوز الخصاء أم لا ؟

---

(١) نعوم ٣ / ١٢ (٣) نفسه ٣ / ٧٠

(٢) نفسه ١/٢٢٦ .

فيتحدث الشيخ أحمد اسماعيل الأزهرى(١) عن سؤال سأله محمد زايد الكفورى وهو : هل يجوز استرقاق جميع العرب أم لا ؟ والجواب عدم جوازه ، وهو قول مالك وأحمد لأن الاسترقاق إتلاف حكماً (٢) . ويتحدث محمد عبد الرحيم (٣) عن اختلاف أئمة الاسلام فى استرقاق من لا كتاب ولا شبه كتاب له كعبدة الأصنام والأوثان من المجوس ، فيذكر أن أبا حنيفة جوز استرقاق العجم منهم دون العرب ، وأن الأئمة مالكا والشافعى وأحمد (فى إحدى روايتيه) لا يجوزون ذلك مطلقاً (٤) . وناقش التونسى فى رحلته إلى دارفور (وقد كتبها فى ١٨٥٠) مسألة الخصاء من الوجهة الدينية ، وجزم بأنه حرام على المسلم أن يرتكب هذه العملية قال : (فان قيل إن فى هذا تعذيباً للحيوان الناطق وقطعاً للتناسل المأمور بكثرته شرعاً فهو حرام ، قلت : نعم قد صرح غير واحد من العلماء بحرمته ، خصوصاً جلال الدين السيوطى رحمه الله ، فانه صرح بالتحريم فى كتابه الذى ألفه فى «حرمة خدمة الخصيان لضريح سيد ولد عدنان» لكن الحرمة على الفاعل . وإنما يخصى الخصيان قوم من المجوس ، ويأتون بهم إلى بلاد الاسلام فيبيعونهم ويهادون بهم . ولا يخصى على يد المسلمين منهم إلا القليل النادر . أما استخدامهم بعد الخصى فلا ضرر فيه بل فيه ثواب عظيم لأنهم لو لم يستخدموا لحصل لهم الضرر) (٥) .

ولا شك أن إظهار العلماء هذه الحقيقة التى تبين وجهة نظر الاسلام ، وإفهام الناس بأن الاسلام حارب الرق بأن ضيق من مصادره ومنابعه ، وبأنه وضع العقبات فى سبيل انتشاره وتدفقه ، كل ذلك من غير شك ، كان تمهيداً

---

(١) ولد بالأبيض وهو ينتسب إلى الدهمشية بالبديرية بالجعليين ، ذهب إلى الأزهر حوالى ١٨٣٠ — ١٨٤٠ (ماك ٢ / ٦١) .

(٢) ماك ٢ / ٧٣ و ٨٠

(٣) مؤلف معاصر ولكنه أدرك عهد المهدية .

(٤) عبد الرحيم ٧٣

(٥) تونسى ٢٤٠ — ١

صالحاً لتلك الحركة التي أثارها الانجليز للقضاء على الرق في السودان ، منذ أن طلب البرنس إدوارد إلى الخديوي إسماعيل سنة ١٨٦٩ م أن يوافق على انتداب السير صمويل بيكر للعمل على منع تجارة الرقيق بخط الاستواء . وكان من الممكن أن يقضى على هذه التجارة على الفور لو أن المسألة كانت تقتصر على مجرد تعرف الناس على وجهة نظر علماء المسلمين في ذلك الحين . ولكن مطاردة تجار الرقيق ، ومحاولة القضاء على ذلك النظام قد استغرقت وقتاً غير قصير ، وليس ذلك راجعاً إلى وجهة النظر الدينية بحال ، بل يرجع في الغالب إلى أسباب اقتصادية . فان هذه الكبانيات « الجماعات » المسلحة ما كان من اليسير أن تترك مورد رزق ثرار كهذا في سهولة ويسر (١) . بل لقد كان الرقيق بدلا من عملة النقود عند الحكومة التركية ، فكانت تفرض ضرائب من الرقيق الشبان ، وإذا ارتكب شخص جرماً حكم عليه بقدر معلوم من الرقيق يؤديه إلى الحكومة (٢) .

وفي هذه الفترة نجد المرأة أيضاً تلعب دوراً هاماً في الحياة الدينية . وفي شرق السودان ينتسب عدد كبير منهن إلى طريقة الختمية ويحضرن مجالس السيد محمد عثمان(٣) . وكانت الطريقة القادرية السمانية تسمح للنساء بالاشتراك في المجالس . وكذلك كانت المرأة في حلقات الصوفية في غرب السودان .

غير أن التونسي في كلامه عن نساء الغرب خاصة والسودان عامة قد تحامل تحاملا ظاهراً ، ولا شك أن حكمه على جميع النساء لا ينطبق على الواقع بحال (٤) .

ومع ذلك أورد آراء عن المرأة والزواج المختلط لعلها جديرة بأن نذكر طرفاً منها : فهو يذكر أن الرجال في دارفور لا يستقلون بأمر ألبتة

---

(١) راجع في منعة هذه الكبانيات «عبد الرحيم ص ٨٥–٨٩» و« نعوم ٣ / ٤٩–٥١» .

(٢) عبد الرحيم ٨٨ (٣) نعوم ٣ / ٣٣٤ — ٥

(٤) تونسي ٢٢٣ و ٢٣٤ — ٥ و١٩٦ و٢٣١ ونعوم ١ / ١٩٤

إلا الحرب ، فليس للنساء دخـل فيه ، وما سوى ذلك فهم والنساء سواء ، بل أكثر الأشغال وأشقها على النساء ، وللرجال اختلاط عجيب بهن بالليل والنهار فى جميع الأعمـــال . ويتعجب التونسى من غلظ قلوب الرجال وجفاوتهم ، مع أنهم ممتزجون بالنساء امتزاجاً كلياً . وهذا ـ كما يقول ـ « خلاف المشاع على ألسنة جميع أهـــل بلاد أوربا ، من أن الرجال إذا امتزجوا بالنساء تذهب غلاظة قلوبهم »(١) .

وللتونسى رأى طريف آخر فى الزواج المختلط ، إذ يرى أن « الاولاد الذين يتناسلون من أم وأب فوراويين (نسبة إلى الفور) ، مثلا ، أطول أعماراً وأقوى بنية . ولذلك ترى الرجل له عشرة من الأولاد ، وأكثرهم أقوياء أصحاء . ولذلك أعراب البادية هناك ، لايموت الرجل منهم حتى يرى من ولده عدداً كثيراً ، فلو انعكس الأمر بأن تزوج فوراوى عربيـة أو عربى فوراوية ترى سلالته ضعيفة نحيفة ، لا يعيش منها إلا ما قل وندر . وهذا مما يدل على أن فى البلد والجنس خاصية لا توجـد فى غيرها ، لأن كل ولد يوجد من أبوين من نوع واحد ، وبلد واحد ، كان أقوى بنية وأعدل صحة ، وترى من انعكس فيه الأمر ضعيفاً ، فاسد اللون ، نحيفاً) (٢) .

التعليم الدينى :

أما التعليم الدينى فى هذه الفترة ، فقد ظل كما كان من قبل من حيث أماكنه وأساليبه ومبادئه . غير أن تشجيع السودانيين للحاق بالأزهر ، وتردد علماء مصر على السودان بدرجة أكثر مما كان قبـل ، قد زاد من نشاط التعليم الدينى . ورأينا أروقة فى الأزهر تخصص للسـودانيين القادمين من سنار وبرنو وصليح ودنقـله ودارفور . ففى عام ١٢٥٣ هـ (١٨٥٠) حضر إلى الأزهر الشريف سنارى يدعى محمد على وداعه ، فوجد بالأزهر ستة من السنارية قد سـبقوه اليه ، وبعد حوالى أربع سنوات وافق محمد على على

---

(١) تونسى ١٤٤ (٢) نفسه ٢٤٥

ترتيب خبز لهم ، ورواق سمى برواق السنارية (١) . وكذلك نجد للتكارنة البرناوية رواقا ، ولأهل صليح غرب السودان رواقاً ، وللدناقلة رواقاً ، ولدارفور رواقاً (٢) .

ولما فتح محمد على السودان ظهرت فيه المدنية ، واستلزمت هذه المدنية إنشاء المدرسة الابتدائية بالخرطوم ، وكان ناظرها رفاعه رافع بك الطهطاوى(٣). أنشئت فى عصر عباس ، ولم تلبث أن أقفلت فى عهد سعيد . « ولم يصدر عباس فى سياسته هذه عن رغبة خالصة لنشر العلم والتعليم فى السودان ، ولكنه كان مدفوعاً فى الدرجة الأولى بالاساءة إلى رفاعه بك وغيره ممن رجال العلم بابعادهم عن مصر إلى السودان . ولم يتبين لنا الأثر الذى تركته هذه المدرسة ، ولكن مما لا شك فيه ، أن وجود أمثال رفاعه وبيومى (الذى كان مدرساً أول وضابطاً) وغيرهما فى الخرطوم ، كان له بعض الأثر فى الطبقة المتعلمة فى السودان آنذاك ، وقد ذكروا بالخير ، وحزنت الخرطوم على وفاة بيومى افندى فيها »(٤). وكان رفاعة معجباً بالسودانيين ، فذكر « أن لهم قابلية للتمدن الحقيقى ، لدقة أذهانهم ، فان أكثرهم قبائل عربية ، ولاسيما الجعليين والشايقية وغيرهم ، واشتغالهم بما ألفوه من العلوم الشرعية عن رغبة واجتهاد ، ولهم مآثر عظيمة فى حسن التعلم والتعليم ، حتى إن البلدة إذا كان بها عالم شهير يرحل اليه من البلاد المجاورة من طلبة العلم العدد الكثير ، والجم الغفير ، فيعينه أهل بلدته على ذلك بتوزيع المجاورين (أى الطلبة) على البيوت بحسب الاستطاعة . فكل واحد من الأهالى يخصه الواحد أو الاثنان ، فيقومون بشئونهم مدة التعلم والتعليم »(٥) .

ويحدثنا نعوم بك عن مدارس تنشأ فى المدن الكبيرة على أيدى العلماء الكبار الذين تعلموا فى الأزهر ، وكان يعلم فيها العلوم العربية ، كمبادىء

---

(١) عبد الله ٢ / ٥١٣ (٢) نفسه ٢ / ٥١٤ — ٥
(٣) عبد الله ٢ / ٤٩٠ (٤) شبيكة ٥٧
(٥) مناهج الألباب المصرية ٩٢ نقلا عن عبد الله حسين ١ / ٩٦

النحو والصرف ، وعلم التوحيد ، وعلم التفسير ، وعلم الفقه على مذهب مالك ، وشيء من علم التصوف [١] . وتزداد الزوايا والربط بزيادة الطرق الصوفية . ففي هذا العصر تنتشر طريقة محمد المهدى السنوسي في الصحراء الكبرى ، وتمتد إلى بلاد وداى وكانم وباجرمى ودارفور . يقول نعوم بك : « وله الآن في تلك البلاد كلها وفي مصر والحجاز ٣٠٠ زاوية ، وفي كل زاوية خليفة من قبله يدير شئونها ويبايع الناس فيها بدلا عنه ، ومدرسة لتعليم القرآن ومبادىء العلوم »[٢] .

وفي هـذا العهد تأسس الجامع العتيق بالخرطوم ، وكان موئلا للعلم ، ومقاماً للذكر ، وكان من بين الذين درّسوا فيـه : الشيخ ابراهيم عبد الدافع ، مفتي الديار السودانية ، وتلميذه الشيخ محمد احمد نورالسروراني ، والشيخ الأمين الضرير ، والشيخ شاكر المفتي (سورى) ، والشيخ مصطفى السلاوى (مصرى من بلدة سلا) والشريف السيد حسين المجدى (مغربى)، والشريف المحروق الشاذلى (من مكة وهو مصرى الأصل) [٣] .

---

(١) نعوم ١ / ١٤١ (٢) نفـه ١ / ١٣٢

(٣) يروى أحد الذين عاصروا هـذا العهد ، وهو الشيخ متولى العتبانى أنه سمع أن عبداللطيف باشا هو الذى قام بتشييده سنة ١٨٤٧ م «جريدة الرأى العام ١٩ يناير سنة ١٩٥٣»

الباب الرابع

فترة المهـــدية

١٨٨١ – ١٨٩٨

نقصر كلامنا فى هذه الفترة على دعوة محمد أحمد المهدى ، لأن فيها فيما نظن الخطوط الرئيسية الكبرى للاتجاهات الثقافية التى ترسمها الخليفة وأتباعه من بعده . وقد لقيت حركة المهدى نجاحاً كبيراً لأسباب كثيرة يذكرها المؤرخون لـ يهمنا منها ذلك الاتجاه الدينى الذى صادف هوى فى نفوس الناس . اتجاه استمد المهـدى عناصره من صميم المجتمع السودانى والمزاج السودانى . لهـذا أحس السودانيون عندما دعاهم المهدى إلى مبادئه أنه يخاطبهم بما يحبون ، ويلمس الرغبات الكامنة فى أعماق نفوسهم . أضف إلى ذلك أن دعوات الاصلاح ، فى أقطار كثيرة شرقية ، فى عصور التاريخ ، ما كان يقدر لها النجاح والنفاذ إلى قلوب الناس لو لم تجىء عن طريق الدين . وفى ذلك يقول الأستاذ أحمـد أمين « إن الناس إذ ذاك كانوا لا يخلصون للثورة ولا يؤمنون باصلاح إلا ما كان من قبل الدين ، والدين يدعون إلى الهدوء كانوا يدعون أيضاً من طريق الدين ؛ فالله قسم الأرزاق وكتب فى الأزل على الغنى أنه غنى وعلى الفقير أنه فقير ، فكما أن نتيجة هـذه التعاليم تدعو إلى الهدوء والطمأنينة . وحمد الله على الفقر كحمده على الغنى ، والقناعة بما قسم الله ، والرضى بالقليـل مع الشكر ، فكذلك الأخرى تدعو إلى الثورة وإصلاح الحال ... ومن الغريب أننا لا نجد فى التاريخ الاسلامى قيام مصلح دنيوى يرجع إلى العقل فيطالب باصلاح الفاسد والعـدالة فى توزيع الثروة ؛ وذلك لأن الرأى العام فى تلك العصور كان متأثراً بالدين تأثراً كبيراً ، فهو لا يخضع لدولة إلا إذا مزجت بالدين . وهذا ما لاحظه ابن خلدون

فى العرب إذ قال «إنهم لايخضعون ولا يقادون إلا لرسالة دينية أو نحوها . وكان كالعرب الأمم الأخرى التى خضعت لحكمهم ، وآمنت بتقاليدهم ، وسارت على منوالهم»(١) . وفى ذلك أيضاً يقرر أحد كتاب النهضة السودانية الحديثة «أن أثر الاسلام فى هذه البلاد واضح ملموس تكاد تراه فى الغدو والرواح وتلمسه فى كل مايصدر عنه أهل هذه البلاد . وحتى أمس القريب لايمكن أن تنجح أية حركة لاحداث انقلاب أو تغيير بعض الأوضاع إلا إذا كانت حركة دينية أو متشحة على الأقل بثوب الدين ، وما حديث المهدية عنا ببعيد» (٢) .

اتجاهات ثقافة المهدى :

كان للمهدى ثقافة دينية أهلته للتوجيه والقيادة ، ولعل المهدى قد استطاع أن يسخر ثقافته لخدمة غرضين كبيرين :

أولا : إيجاد مجتمع دينى كبير يضم السودان كله .

ثانياً : إيجاد روابط قومية وثيقة بين السودانيين .

الهدف الأول

رأينا فى عهد الفونج أن الروابط الروحية التى أوجدها الدعاة والمشايخ قد نجحت فى عمل تجمعات دينية ، كانت بمثابة دوائر صغيرة أو جماعات لم تصل إلى درجة الاتحاد الشامل . فلم يكن هناك مجتمع سودانى كبير بمعنى الكلمة . أما العهد التركى ، فانه «أزال الفوارق التى كانت قائمة بين المملكات الصغيرة فى السودان ، والغارات والحروب التى ظلت سائدة بين كل قبيلة وأخرى ، وأمن المواصلات بين أجزاء القطر بأكمله وقد كانت مضطربة ، والادارة الموحدة التى أعطاها محمد على للسودان قللت نوعاً ما من العصبية القبلية ، وهذا التحاجز وانفصالية الديار التى كانت متحكمة فى عهود الفونج وإن لم تقض عليها تماماً . فالمجموعة المترحلة والمسافر المنفرد

---

(١) مهدى ٤٨—٤٩ (٢) عجوب ١٤—١٥

كلهم يشعرون بأنهم فى ظل الحكومة التى تهيمن على البلاد بأجمعها لا فى ظل ملك دار أو شيخ قبيلة» (١) . أما المهدى فقد كان من الطبيعى وقد تربى تربية دينية ، وآلى على نفسه منذ البدء أن ينقى النفس من الأدران(٢)، وخلا للعبادة وسلك طريق الصوفية ، أن يرمى إلى جعل السودان كله مجتمعاً «دينياً » كبيراً . ولم يكن السودان فى عهد الحكم التركى مجتمعاً دينياً كبيراً فقد كانت فيه المذاهب الدينية المتباينة ، والطرق الصوفية ، والديانات المختلفة ؛ كان حينئذ مجتمعاً مدنياً كبيراً ، له إدارة موحدة وحكومة موحدة . أما المهدى فكان يرمى إلى أكثر من ذلك ، إلى جمع السودانيين على دين واحد ومذهب واحد وطريقة واحدة ، أو قل إنه أراد أن يجعل السودان كله طريقة دينية واحدة . وفى سبيل ذلك رفع المذاهب الفقهية الأربعة ، وتفرد بمذهب اجتهادى خاص به وحد فيه المذاهب بتسوية ما بين بعضها من الخلاف وإلغاء البعض الآخر وفرضه على أتباعه . وفرض عليهم أن يتوضأوا كما رأوه يتوضأ ويصلوا كما رأوه يصلى وهكذا فى جميع العادات والعبادات من غير نظر لما تدون بالمذاهب الأربعة» (٣) . وألغى طرق الصوفية . ولكى يفهم الناس أنه لا يريد أن يقيم طريقة صوفية جديدة، بعد أن أطلق على أتباعه «الدراويش» حيناً من الزمن ، أصدر أمره بتسمية أتباعه «الأنصار» اقتداء بأنصار النبي عليه السلام ، وحذر الأتباع من أن يسموا أنفسهم الدراويش(٤) . وكانت قد تعددت الطرق ، كما رأينا ، واختلفت فيما بينها اختلافاً كبيراً ، وانصرف كل إلى شيخه وطريقته ، وأصبحت الطرق حائلا دون تحقيق فكرة المجتمع الديني الواحد الذى يرجوه . وجمع الناس كلهم على كتب معدودة ، أولها القرآن الكريم وأحرق ما عداها (٥) ، حتى يبعد الناس عن الخلاف والجدال فى وجهات النظر

(١) شبيكة ٥٣. (٢) نفسه ١٢٨

(٣) نعوم ٣ / ٢٦٤ سلاطين ١٧٧

(٤) Wingate: Mahdia and the Egyptian Sudan, pp. 47-8. 1891.

(٥) شبيكة ٢٢٧

المختلفة التي يغرق المسلم العادى فى لججها المتلاطمة (١) . ووحد الزى ، ففرض على أتباعه لبس الجبة المرقعة التي كان يلبسها هو (٢) . وكان الذين يقعون فى الأسر من الأوربيين والأتراك وغيرهم يلبسون هذا الزى . وأمر أهل البادية الذين كانوا يرخون شعورهم ويدهنونها بالشحم أن يصنعوا صنيع إخوانهم فيحلقوا شعورهم ويلبسوا العمائم (٣) . وخشى أن تحول الفوارق الاجتماعية دون تحقيق ذلك الهدف ، فأبطل الرتب والألقاب الرسمية وغير الرسمية ، وشدد فى المحافظة على الصلوات الخمس جماعة (٤) ، وأعلن أشد العقوبة لمن شك فى صحة مذهبه (٥) .

ولما تسامع الناس بأمره ، وفدوا اليه من جميع جهات السودان ، حضراً وبادية ، وعرباً وغير عرب . وسمع فقهاء السودان بانتصاراته على سرايا الحكومة ، فأخذوا يهاجرون اليه من كل الجهات لمبايعته ، وكان أول من هاجر اليه من جزيرة سنار الشيخ أحمد المكاشف من كبار فقهاء الكواهلة (٦) . وأحس المهدى أنه اقترب من الهدف ، وكاد المجتمع الدينى الواحد يلتئم فى قبضته . وكان لابد لهذا المجتمع الكبير من بيت للمال غنى بموارده ، والناس يهرعون إليه زرافات ، ومعظمهم فى فاقة شديدة كانوا يفدون إليه يطلبون العون والمدد ، بينما كان الأغنياء ، كما حكى الخليفة التعايشي نفسه لسلاطين باشا ، يتجنبونهم أول الأمر (٧) .

(١) شبيكة ٢٣٦ (٢) نعوم ٣/٢٦٥

(٣) نفسه ونفس الصفحة . «والهدندوة والقادنية والبشارين يرسلون شعورهم كالأحباش والدنكا والعبابدة» عبد الرحيم ٥٧ .

(٤) نعوم ٣/٢٦٥

(٥) سلاطين ١٧٨

(٦) نعوم ٣/١٤١ وكان شيخ المرغنية فى ذلك الحين هو الوحيد من مشايخ الدين الذى قاوم المهدية إلى النهاية «نعوم ٣/٣٣٢» .

(٧) سلاطين ٥٠

ولكن المهدى استطاع أن يجمع من الناس أموال العشور والزكاة والغنائم ويضعها كلها فى بيت المال للانفاق منها على المجاهدين كافة بحسب عددهم وحالهم ، وأصدر منشوراً للناس يحذرهم من الغلول فى الغنائم ، قال فيه : (إن من أخذ إبرة من الغنائم تقع يوم القيامة فى قعر بحر من نار ، ويؤمر بأن يخوض فى البحر ليخرجها) (١) . وكثيراً ما كانت مصادرة الأموال عقاب الذين يخالفون تعاليم الدين أو أوامر الدعوة (٢) .

ولم يفتأ المهدى يروض الناس على الزهد فى الدنيا ومجاهدة النفس ، حتى يخفف فيهم نوازع الطمع ، ويصرفهم عن التهالك على ملذات الجسد .

ولكى لا تتعقد مظاهر المجتمع فيحول تعقده دون إمكان التثامه وتناسقه ، حاول أن (يبسط) الحياة ما استطاع ، فبسط الزواج ، وبسط العادات فى الملبس والزينة والاحتفال ، وبسط العبادة والدراسة الدينية .

ولعل هذه الحركة المهدوية كان لها أثر فى قيام محمد بن عبد الله حسان السومالى بين قبائل السومال - إذ ذكر لأتباعه ١٨٩٩ أنه المهدى المنتظر ، وكان من قبل تابعاً لطريقة الصالحية ثم تخلى عنها ، وأخذ يحث أتباعه على إذكاء حرب مقدسة على الأوربيين الذين كانوا قد احتلوا بلاده ، ووقعت الحرب بين الفريقين وأخذ الانجليز يدبرون الحيل للقضاء على حركته(٣) . وكان عبد الله حسان يسعى إلى ما سعى إليه مهدى السودان من تكوين مجتمع دينى كبير يضم قبائل السومال جميعاً . فسعى إلى جعل العقيدة الدينية هى الرابطة التى تجمع بين القبائل الاسلامية ، وكان يتمنى فى قرارة نفسه أن يوحد بين المسلمين برباط الاسلام أو على حد تعبيره (أن يفرش سجادة صلاته على هذا البحر «ويشير إلى البحر الأحمر» لتؤلف بين المسلمين وتؤاخى بينهم) ، وفكر فى تنظيم القبائل تنظيما جديداً لا يقوم على أساس النسب

---

(١) نعوم ٣ / ٣٥٥ و ٣٥٦

(٢) سلاطين ٦٦ و ١٧٨ ونعوم ٣ / ٣٦٥ — ٦

(٣) حبشة ٢٤٩

والعصبية وإنما يقوم على أساس الدين والجهاد فى سبيل العقيدة (١) .

وفى الوقت الذى كان يسعى فيه المهدى إلى تكوين مجتمع دينى ، كان جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده فى مصر يدعوان إلى الاصلاح الدينى وينظران إلى حركة المهدى نظرة عطف وتشجيع ، فقد روى أن جمال الدين ومحمد عبده، عندما كانا فى لندن سعيا فى ١٨٨٥ لدى بريطانيا لكى تعدل عن إعادة فتح السودان ، ويروى كذلك أن محمد عبده حين أبعد عن مصر دخلها متنكراً ليتهيأ للسفر إلى السودان حيث كان ينتظر أن يلحق به جمال الدين إذا نجحت الأعمال التمهيدية ، وكان غرضهما العمل فى خفاء على تنظيم قوات المهدى ليتخذا منها أداة لتحرير مصر من الاحتلال (٢) .

الهدف الثانى :

ولعل من أهم ما رسمه المهدى لهـــذا المجتمع الدينى الكبير أن يخلق فى نفوس أبنائه التشبث بالقومية ، وأن يشعر كل سودانى بأن له مع إخوانه كياناً مستقلا لا يمكن أن يتحقق إلا إذا بالغ فى الاعتزاز بدينه وجنسه وتراثه القومى . فالحضارة التى جاء بها الحكم التركى حضارة دخيلة فى نظره (٣) ، والغريب عنده دخيل حتى ينخرط فى سلك القومية السودانية ، فيعتنق الاسلام إن كان غير مسلم ، أو يدخل فى صفوف الأنصار إن كان مسلماً (٤) . وسرعان ما سرت الروح القوميـــة إلى نفوس الناس فوجدوا أن حركة المهدى فيها رفعة لشأنهم وكانوا يفخرون بأنه واحد منهم فترقبوا الوقت الذى يطرد فيه الأتراك من البلاد ويتفرد بالحكم (٥) .

---

(١) حبشة ص ٣١٦ (٢) آدمس ١٢ و ٥٥

(٣) سلاطين ٣٢٩

(٤) راجع قصة محرر الجريدة الفرنسية مع المهدى ، سلاطين ١٣٥ — ٣٦

(٥) سلاطين ٥٣

ولعل اتجاه المهدى إلى تبسيط الحياة كان يرمى به إلى هدف قومى فوق هدفه الأول . ذلك أنه رأى أن البيئات السودانية ، كالبيئات العربية فى جزيرة العرب ، وكالبيئات البربرية المغربية فى شمال إفريقيا ، كلها بيئات بسيطة لم تكن تتحمل أعباء الحضارات المعقدة . ولهـذه البيئات تراث ورث من العرب والسكان الأصليين منذ قديم ، وأصبح يتمثل خاصة فى اللغة العربية ، والدين الاسلامى ، والجنس العربى والمستعرب . فاذا سمح لحضارات غريبة بالتسرب إلى هـذه البيئات ، فقد تعرض البلاد ومقوماتها للفساد . لذلك حاول هو كما حاول محمد بن عبدالوهاب ومحمد بن على السنوسى من قبله ، كل فى بيئته الخاصة ، أن يطبق هذه النظرة ، ويبسط الحياة ما استطاع ، ويعود بالناس إلى حياة الاسلام الأولى ، يوم أن كان المسلمون فى البيئة الحجازية التى لا تفترق كثيراً عن البيئة السودانية . وبذلك يكون المهدى قد هدف إلى تثبيت دعائم القومية فى المجتمع السودانى .

ثقافة المهدى ومذاهبها :

١ — لاشك أن المهدى كان بشخصه ذا تأثير قوى على أتباعه . فهم نفسيتهم فهماً عميقاً ، وعرف كيف يدخل إلى قلوبهم ويستولى على نفوسهم . وكانت كراماته سبباً لانضمام كثير إليه . وكان ذا قدرة على التأثير الخطابى وإثارة الحماس فى الناس ، يعظهم على المنبر فى الزهد والجهاد لينالوا نعيم الفردوس فيتحمسون ، وتأخذهم النشوة ، فيصيحون بمدائح المهدى (١) . وفى أحد الأعياد رآه سلاطين باشا فى المسجد وهو يبكى بكاء مراً ، ولم تـكد قبائل النيل الأبيض تراه وهو يبكى حتى سارعت إلى الانضواء تحت رايته (٢) . وكان فى تصرفه أحياناً مع الأسرى والغرباء ما يؤثر فى نفوس أتباعه ويوحى إليهم بعدله ونبل أخلاقه . من ذلك أن محمد باشا سعيد حين سلم للمهدى بعد

---

(١) سلاطين ١٢٥

(٢) سلاطين ١٤٢ على أن سلاطين كان متحاملا على المهدى تحاملا ظاهراً ، فهو يفسر معظم أعمال المهدى وأقواله تفسيراً ينطوى على روح عداوته .

حصار الأبيض ، استقباله المهدى ، وكان مع سعيد باشا جماعة من أعوانه ، فالتفت المهدى إلى سعيد باشا وقال : (لست ألومك باعتبارك تركياً لدفاعك عن المدينة ، ولكنك لم تحسن فى قتل الرسل لأن الرسول لا يقتل)(١) . كذلك كان للمهدى أسلوب يكثر فيه من الاقتباس من القرآن والحديث ، ويضرب فيه للناس الأمثال بما ألفوه فى حياتهم العادية (٢) . أضف إلى ذلك كله أن المهدى قد وجه عنايته إلى رسالة المهدى المنتظر الذى يأتى فيملأ الدنيا عدلا كما ملئت جوراً . لهذا وضع نصب عينيه أن يصلح ما فسد فى حدود مقدرته وثقافته ، وتحمس لذلك أشد التحمس وتشدد فيما اعتقد أنه إصلاح ومحاربة للبغى والفساد .

والمهدى كأى طالب إصلاح ، قد لقيت دعوته خلافاً واسع النطاق من الناس ، سودانيين وأجانب ، فحكموا على دعوته أحكاماً شتى بين مؤيد متحمس لدعوته ، وبين معارض مسرف فى معارضته ، ولكننا إذا حاسبنا الرجل على ضوء أهدافه التى رسمها ، وعلى ضوء نشأته وثقافته ، فان المؤرخ لا يسعه إلا أن يعجب بهذه الشخصية لأنها استطاعت فى نطاق ما قدرت عليه أن تعبر عن أهدافها وثقافتها تعبيراً صادقاً قوياً .

ب — إلى جانب شخصيته ، هناك منبع آخر هو المنبع الروحى الصوفى . فالنزعة الزهدية التى ورثها المهدى من تربيته ، وانخراطه فى سلك الصوفية زمناً ، قد تجلت فيما بعد حين دعا إلى الزهد والاقلاع عن ملذات الحياة ، وبساطة المظهر . ولعل اعتماد المهدى على المعرفة الالهامية ، والاستغناء عن كثير من الكتب كان أثراً من هذه النزعة التصوفية . وقد سبق أن قلنا أن الصوفية يرون أن درجة الكشف لا تنال بالكتب والتعلم والاستدلال وإنما هى إلهام أو نفث فى الروع . ويؤيد اتجاه المهدى إلى ذلك أنه أبقى مع

---

(١) سلاطين ٥٦ وكان سعيد باشا قد قتل رسل المهدى حين أرسلهم يطلب تسليم سعيد باشا له .

(٢) راجع القسم الثالث من هذا الكتاب (تاريخ النثر العربى) .

القرآن والصحيحين كتباً تتناول التصوف وتعاليم الصوفية ، كاحياء علوم الدين للغزالى ، وكتب الشعرانى ، وتفسير روح البيان للألوسى (١). وفى مذكرات عبد الحق الامين أنه أبقى بالاضافة إلى ما ذكرنا تفسيرى البيضاوى والجلال السيوطى . والغالب أن المهدى أبقاها لا لنزعة صوفية فيهما، ولكن لانهما تفسيران مبسطان ييسران للطالب فهم القرآن الكريم . وكانت عناية المهدى بالقرآن بالغة ، حتى إنه أمر بتدريسه أمراً عاماً إجبارياً (٢) . وفى راتب المهدى مجموعة كبيرة من القرآن والأحاديث النبوية ، كان على كل فرد من أتباعه أن يحفظها عن ظهر قلب ، وأن يتلوها مرتين يومياً بعد صلاتى الصبح والعصر .

على أن هـذا الاتجاه الروحى الصوفى فى ثقافة المهدى لم يرض بطبيعة الحال كثيراً من علماء الظاهر ، والنزاع بين الصوفية والفقهاء قديم قدم الصوفية نفسها فى تاريخ المسلمين . وقد رأينا مثالا منه فى عصر الفونج ، وقع بين الشيخ الهميم والقاضى دشين . أما فى هذا العصر ، (فقام شاكر الغزى المفتى ، ومحمد خوجلى قاضى عموم السودان ، وأحمد الأزهرى بايعاز من عبد القادر باشا لتكذيب دعوى المهدى ، وركزوا منطقهم فى ضرورة طاعة ولى الأمر بالآيات والأحاديث ... ووضحوا ألا ضرورة لظهور المهدى ، لأن الأرض لم تملأ جوراً وظلماً ، وأن الجميع يرتعون فى بحبوحة الأمن والسلم تحت رعاية أفندينا الخديوى والناظر والحكمدار عبد القادر باشا ، وأن الجميع يدينـون بالولاء والطاعة لسلطان المسلمين الذى يخطب باسمه فى المساجد) (٣) . ولما قدم الشيخ الحسين الزهراء ، وهو من متخرجى الأزهر ، على المهدى بعد واقعة هكس ، وكان يظن أنه سينال فى دولة المهدى مقاماً عالياً لم يعجبه الجو ، واتهم المهدية بأنهم يبغضون العلم والعلماء ولا يولون

(١) سبيكة ٢٣٨ — ٩

(٢) نفس المرجع والصفحات . ويقول نعوم بك « وقد كتب كراساً علم فيه أتباعه كيفية صيام رمضان وسهل طرق الوضوء » نعوم ٣/٢٦٥

(٣) شبيكة ١٦٠ وراجع سلاطين ٣٦٥

الوظائف إلا الجهلة الطغام(١). وكان أن انضم فريق من العلماء إلى المهدى ، ولكنهم فعلوا ذلك خوفاً على أرواحهم وأرزاقهم(٢). وتصور لناقصة الشيخ المضوى عبد الرحمن (وهو من ذرية الشيخ ادريس ود الأرباب) لوناً من الخلاف بين المهدية والعلماء ، فالشيخ المضوى عالم تخرج فى الأزهر ، روى قصة صلته بالمهدى لنعوم شقير قال : (بعد أن أتممت دروسى فى الازهر ذهبت إلى بلاد كركوج فى أعالى النيل الازرق ، فأقمت فيها حلقة للتدريس واشتغلت بالزراعة . فلما ظهر محمد احمد بدعواه لم أحفل به ، ولكن لم يلبث أن انتصر على أبى السعود فى جزيرة أبا ، ثم على راشد بك فى جبل قدير . وكثرت أقوال الناس بعجائبه وكراماته ، فاهتممت إذ ذاك بأمره وهاجرت اليه .. فرأيت منه أموراً حملتنى على الارتياب بأمره ، فأولا : أنى رأيته يؤثر أقاربه وأخصاءه بالغنيمة على بقية جيشه ، ولا يقسم بينهم بالتساوى كما يطلب الشرع . وثانياً : أنى رأيت بعض أنصاره نزلوا على تجار سائرين فى تجارتهم فقتلوهم وأخذوا أموالهم ووزعوها بينهم ولم ينكر عليهم ذلك ولا قاصهم . وثالثاً : أنى رأيته يقول إن من أنكر مهديتى فقد كفر مع أن أركان الايمان فى الاسلام التى إذا أنكر الانسان ركناً منها يعد كافراً هى ستة والايمان بالمهدى ليس منها . ورابعاً : أنى لم أر فيه شيئاً من العلامات الاجمالية التى أعرفها عن المهدى ، ولكنى أردت التخلص منه فأظهرت له الاعتقاد التام بمهديته ...) (٣) . (وكتب الشيخ محمد الزاكى أحد علماء هذا العصر إلى المهدى يصرح له فى الأمور التى خالف بها الشريعة واحدة واحدة ، وقال له إنى أكتب هذا إليك على سبيل النصح فأملى أن تعمل به وتخفيه عن أصحابك لأنهم لو علموا به لقتلونى جهلا) (٤) .

حـ — وإلى جانب المنبعين السابقين نجد منبعاً ثالثاً لثقافته ، هو المنبع العلمى الشرعى . فالمهدى لم يقف عند التوجيه الروحى الخالص ، ولم يعرض

---

(١) نعوم ٣/٥٦١
(٢) شبيكة ٢٣٥
(٣) نعوم ٣/١٤٦
(٤) نفسه ٣ / ٣٧٣

عن الفقه ومبادئه ، بل أخذ من علم الشريعة كما أخذ من التصوف . فطبق الحدود الشرعية على شارب الخمر بجلده ثمانين سوطاً والحبس سبعة أيام . وجعل عقاب من شتم بلفظ الكلب والخنزير سبعة وعشرين سوطاً والحبس سبعة أيام (١) . وأبطل السحر والتعزيم وكتابة الأحجبة ، ونفذ حد الزانى والسارق . وأبطل النياحة على الميت ، وجمع الزكاة وصار يأخذ من الغنائم الخمس ، وأمر بالمحافظة على الصلوات الخمس جماعة (٢) . أما الحج — وهو فى الشرع لمن استطاع إليه سبيلا — فقد قيل إنه منع السودانيين مؤقتاً من الحج حتى يتقى شر الدسائس التى كانت تحدق به خارج بلاده (٣) . وقيل إنه كان يؤثر الجهاد عليه ولكنه لم يمنع أحداً . واستعان المهدى ببعض علماء تخرجوا فى الأزهر كالشيخ أحمد ود جبارة الذى أسند إليه القضاء ولقبه قاضى الاسلام وجعل دونه قضاة ونواباً . أما القضاة فكانوا للحكم فى المسائل الشرعية الأهلية . أما النواب فللحكم فى الغنائم والحقوق المتعلقة ببيت المال (٤) .

ومن ناحية الأسرة السودانية ونظامها فأظن أن أظهر تغيير طرأ عليها فى ذلك العهد هو توجيهات الحكومة المهدية التى كانت تهدف إلى منع اختلاط الرجال بالنساء ، والتشديد على حجاب المرأة ، والدعوة إلى الاقتصاد فى الاحتفال والزينة .

أما حالة الرق فقد عادت إلى ما كانت عليه فى أيام الفونج ، غير أنه نهى عن الخصاء .

أما عن التعليم فقد جعله وقفاً على حفظ القرآن ورواتبه (٥) . وظل الأمر كذلك حتى فاتحة القرن العشرين .

---

(١) نعوم ٣/٣٦٥-٦ ويذكر سلاطين ص (١٧٨) أن عقابه ثمانون جلدة لكل كلمة بذيئة . فيكون المهدى قد حمل عقابه القذف بالشتم على عقاب شرب الخمر .

(٢) نعوم ٣ / ٣٦٢-٦ (٣) مهدى ٨٣

(٤) نعوم ٣ / ١٤١ (٥) عبد الله ٢ / ٤٩٣

ذ — أضف إلى ذلك كله منبعاً هاماً من منابع ثقافته ، أعنى به المنبع (الوهابى-السنوسى)؛ فقد لاحظ المؤرخون وجود شبه بين الحركة المهدية والحركة الوهابية. وقد عرفنا مما سبق كيف بدأت آثار الوهابية فى أواخر سلطنة الفونج ، وكيف ظهرت فى دعوات بعض الطرق الآتية من الحجاز ومصر فى عهد محمد على ؛ وقلنا إن السيد محمد بن على السنوسى كان ممن تلقوا الطريقة عن السيد أحمد بن إدريس الفاسى ، الذى كان له فى السودان أثر واضح ، كما كان للوهابية فى دعوة السنوسى نفسها أثر واضح أيضاً . ولعل دعوة السنوسى فى المغرب وإفريقية تلقى ضوءاً قوياً على حركة محمد أحمد المهدى فى السودان . ففى سنة ١٨٣٧ ألف محمد بن على السنوسى جمعية دينية فى برقة تهدف إلى إصلاح شأن الاسلام ، ونشر العقيدة الاسلامية ، وتوفى السنوسى ١٨٥٩ بعد أن نجح فى تأسيس دولة دينية بقوة عبقريته الصافية دون أن يريق الدماء(١). أسسها جنوبى ليبيا وإفريقية الاستوائية . وقد قامت هذه الدولة تهاجم فساد الحكومة العثمانية (٢) ، كما قامت توجه أبناء الدعوة توجيهاً روحياً قوامه التشدد فى مبادىء التوحيد ، وجعل التعبد لله وحده ، وتحريم التضرع للأولياء وزيارة قبورهم تحريماً تاماً ، والامتناع عن شرب القهوة والتدخين، وتجنب الاتصال باليهود أو النصارى، والاسهام بنصيب معين من دخل كل فرد منهم يضاف إلى أموال الجماعة، ومقاومة أى لون من ألوان النفوذ الأوربى(٣) . وانتشرت هذه الجماعة فى إفريقية الشمالية كلها وامتد آثارها إلى السودان(٤) .

ولا شك أن حركة محمد أحمد المهدى قد تأثرت بالدعوة الوهابية ، على الأقل عن

---

(١) أرنولد ٢٨١ (٢) جب ٢٧

(٣) أرنولد ٢٨١

(٤) نفسه ٢٨١ ، وكان مركز تنظيمها فى واحة جغبوب . وفى هذه القرية كان يتعلم كل عام مئات من الدعاة ثم يرسلون إلى كافة أنحاء إفريقية الشمالية دعاة للإسلام ، وكانت زواياهم الفرعية ، ويقال إنها بلغت ١٢١ زاوية ، تتلقى من زاويتهم الرئيسية فى جغبوب التعليمات والأوامر ، نفسه ونفس الصفحة .

طريق السنوسية . ونلاحظ مشابه بين تعاليم السنوسية التي ذكرنا وبين ماصنعته المهدية :

١ — فقد بسط المهدى مظاهر الحياة الاجتماعية فأنزل قيمة المهر إلى عشرة ريالات ، وثوبين للبكر ، وخمسة ريالات وثوبين للثيب ، وقصر وليمة العرس على طبق من اللبن وآخر من البلح (١) ، ومنع النساء من لبس الذهب والفضة وشعر العارية وخروجهن مكشوفات الرؤس وخروج الحديثات السن منهن بين الناس ، ولكنه سمح لهن بالتحلى فى منازلهن بالسوميت والمرجان والصدف واللؤلؤ (٢) .

٢ — ووجه الناس إلى القرآن والسنة أولا وقبل كل شيء .

٣ — وأزال مارآه من البدع التي طرأت على الحياة الاسلامية منذ انقضاء عهد الرسول عليه السلام والخلفاء الراشدين . فمنع زيارة قبور الأولياء وتدخين التبغ (٣) .

والواقع أن دعوة المهدى ـ من الناحية النظرية ـ كان لها أثر فى وضع عدد من المؤلفات المعارضة أو المؤيدة . فقد كانت مجالا لجدال كبير بين الباحثين السودانيين . فأصبحت فكرة المهدى من أهم المسائل الدينية التى شاعت منذ ظهور محمد أحمد ، فشغلت الأذهان ، وقام العلماء ببحث هذه المسألة من مصادرها الدينية ، وألفوا الكتب والرسائل ، فى ذكر الآثار المروية عن المهدى المنتظر ، وأوصافه ، والمقارنة بينها وبين شخصية محمد أحمد وأعماله وأقواله . فألف السيد شاكر الغزى (رسالة فى بطلان دعوى محمد أحمد المهدى) ذكرها نعوم فى تاريخه (٤) . وقام السيد أحمد الأزهرى وألف رسالة فى تكذيب دعواه (٥) . وفى هاتين

---

(١) سلاطين ١٧٨
(٢) نعوم ٣ / ١١٨
(٣) نعوم ٣ / ٣٦٥
(٤) نفسه ٣ / ٢٥٣-٢٨٢
(٥) هاملتون ٢١٧

الرسالتين مقارنة مسهبة انتهيا منها إلى إنكار مهدية محمد أحمد مع اعتقادهما بصحة فكرة المهدى المنتظر فى ذاتها . ومن ناحية أخرى قام من أتباع المهدى إسماعيل عبد القادر الكردفانى ، وكان قد قضى فى الأزهر ثمانى سنوات ، وصحب المهدى ، ثم التعايشى الذى عهد إليه بتأليف سيرة المهدى وما كان فى المهدية من الوقائع والفتوحات لتكون شاهدة بفضل المهدية ومؤيدة لملك خليفتها فى السودان . . . . فألف سيرة نفيسة سماها (كتاب المستهدى إلى صراط الامام المهدى) ، وهى تتناول تاريخ سنوات تسع من حياة المهدى ١٨٨٠—١٨٨٨ (١٢٩٨—١٣٠٦هـ) . ويقال إن نسخ الكتاب قد أحرقت . غير أن نعوم بك — كما يقول — قد تمكن من الحصول على نسخة منها . قال عن مؤلف الكتاب إسماعيل عبد القادر إنه (قد تحرى فيه الحقيقة ما أمكن ، ولكنه طلاها بطلاء كثيف من الاطراء والتملق للمهدى وخليفته ، واضطر إلى ذكر كثير من الكرامات والخوارق المنسوبة إليهما مما لم يكن فى اعتقاده)(١) . وقام من أتباع المهدى كذلك فى العصر الحديث الشيخ عبد الرحمن بن حسين الجبرى ، وأصله من ناحية بنى جبر شرق صنعاء اليمن ، وجبر ينتهى نسبها إلى يعرب بن قحطان ، فألف كتابا سماه (كتاب تاريخ المهدى عليه السلام — النفحات الوردية والمشجرة المهدية والصوارم الهندية حاوى الفضائل وجامع الشمائل بشرح مختصر فى بيان ظهور المهدى) قال فى أوله : (تنبيه — بسم الله الرحمن الرحيم يجب على كل مؤمن بالله واليوم الآخر ، وقد رغب أن يكون رفيقنا فى الدنيا والآخرة أن يطالع فى هذا الكتاب ويشكر الله تعالى على هذه النعمة التى أنعم الله بها على عباده بظهور مولانا الامام المنتظر ، وبتقويم هذا التاريخ الذى لم يكن له نظير . . .) ثم يتحدث المؤلف عن رواة الأخبار الذين نقل عنهم فيقول (فاقتصرت على ثلاثة وعشرين محدثا منهم من تبع المهدى عليه السلام فى الغار ، ومنهم من تبع

(١) نعوم ٣/ ٥٦٠ وترمنجهام ١٥٧ غير أن ترمنجهام يذكر أن اسماعيل بدأ فى تأليف الكتاب فى زمن المهدى ثم أمره الخليفة باتمامه .

المهدى فى قدير ، ومنهم من تبع المهدى فى الأبيض[١] ، ومنهم من تبع المهدى فى الخرطوم وهم أحياء إلى الآن ، فأول الأخـذ الذى أخذته منهم السيد أحمد بن عبد الكريم . . . .) والكتاب نسخة خطية بمكتبة كلية الخرطوم الجامعية ، ويظهر أنه ألف فى الربع الأول من القرن العشرين[٢].

ومع هذا كله فان دعوة المهدى ـ كما يقول الدكتور شبيكة ـ اختلفت عن دعوة محمد بن عبد الوهاب فى أن الثانية أسسها رجل علم ودين وناصرها واعتنقها أمير حمل راية جهادها ، وقدر لابن عبد الوهاب أن يتوالى علماء من المذهب يتوفرون على شرحه وتفسيره ، وتأليف الكتب عنه (٣) . أما المهدى فقد طغت الانتصارات الحربية على فترة حياته ، فلم يدون آراءه وتعاليمه . كذلك لم يدونها له أحد من أتباعه لأن معظم العلماء ظاهروه خوفاً على أرواحهم وأرزاقهم . أما المؤمنون بالمهدية فلم يكونوا أهل علم ومعرفة. أضف إلى ذلك أن خليفة المهدى ، التعايشى ، لم يكن على غرار المهدى من حيث العلم والتعمق فى الشئون الدينية (٤) .

خاتمة :

لم تظل حركة المهدية فتية كما بدأت ، بل أخـذت الشيخوخة تبـادر إليها فى وقت قصير ، وهنـا نترك لكاتبين سودانيين تفسير الأسباب التى دعت إلى القضاء على حركة المهدية بهذه السرعة . يقول أحمد يوسف هاشم (غير أن التعصب القبلى والتدهور الخلقى والجهل ، قد أودى بتلك المملكة الفتية التى قامت بيننا فى عهد دخل فيـه العالم بأمره دور النور ، وظهرت المدنيات،وعرفت الحريات وحقوق الانسان)(١) .ويقول محجوب (جاءت المهدية لتنقذ الناس من فوضى الأخلاق ومن ظلم الحكام ، فكان

---

(١) أى الأبيض
(٢) رقم المخطوط ١٩٩٥/١٠
(٣) شبيكة ٢٣٥
(٤) نفسه ونفس الصفحة

لها ما أرادت فى عهدها الأول ، ولكن الجهل تعمد بذاتها وقضى عليها فى عهدها الأخير بأن تكون مثاراً للتفرق القبلى من جديد ، وكان ضغط القائمين بالأمر سبباً فى ضعف الأخلاق بعد أن بدأت تقوى ، فساد الدس، وكثرة الرياء ، وخفت أحلام الرجال إلا الذين وهبوا قوة فى الإيمان ، وصبراً على الشدائد)(٢) .

---

(١) جزء ٩ / ٣٩٢ (٢) نفسه ١٢ / ٥١٩

الباب الخامس

العصر الحديث

إلى بداية الحرب العالمية الثانية

يتطلع الاسلام فى هذا العصر إلى بعض قبائل الزنوج فى الغرب والجنوب الذين لم تبلغهم الدعوة . وتمتزج العقائد الوثنية بدقائق حياة هذه القبائل وبصميم نظمها القبلية . كما أن الأفكار والعبادات الوثنية تختلف عندهم من قبيلة إلى أخرى ، لذلك كانت الدعوة الاسلامية بين هذه القبائل تتطلب غير قليل من المهارة والمرانة والجهد . ولذلك أيضاً كانت هذه القبائل أحوج ما تكون إلى دعوة دينية موحدة تجمع شتات عقائدهم ، وتوحد قدر المستطاع بين أسس عاداتهم وتقاليدهم . وقد يبدو هذا العمل عسيراً كما ظن البعض بالنظر إلى تلك القبائل فيما عدا قبائل الشلك (١) . ولكن هنالك من الأمثلة والشواهد مايدل على استعداد هذه القبائل للنظام الموحد إذا ما وجدوا دعوة دينية تسعى إلى الربط بينهم ، وتوحيد صفوفهم جميعاً .

فمعظم هذه القبائل يعتقدون باله واحد ، غير أن تصور كل قبيلة له يختلف عن تصور الأخرى كما يختلفون فى تسميته . فالدنكا تسميه أحياناً Dengdit أى المطر الأعظم ، والشلك تسميه Juok أى الأرواح السماوية ، كما أن « لوتو كو نايجوك » تطلق عند الشلك على القوة التى فوق الطبيعة المسئولة عن الموت والمرض وعن كل ما يحدث بدون أن يكون له سبب ظاهر يمكن رد الحدث اليه (٢) ، فهذا من غير شك ، مما يسهل مهمة الداعى

(١) هاملتون ٢٢٤ (٢) لقبة ٢٣٠ ومرشد ٧٩

إلى عقيدة التوحيد ، بل هذا قد حدث فعلا من قبل بين قبائل زنجية فى غرب السودان (١) .

ولقد لاحظ المؤرخون حتى الأوربيين منهم ، أن التجار الدعاة من المسلمين يلقون دائماً استجابة سريعة من أفراد القبائل الوثنية لاعتناق الاسلام . يقول توماس أرنولد : « والداعى المسلم ، كان منذ اللحظة الأولى يسير سيراً عملياً على المبادىء القائمة على إخاء المؤمنين جميعاً ، وتساويهم أمام الله . وهى مبادىء يشترك فيها الاسلام مع المسيحية ، غير أن الداعى المسلم بصفة عامة ، فى سبيل القيام بهذا العمل ، كان يبدو أسرع وأحسم من المبشر المسيحى الذى يشعر فى أغلب الأحيان بأنه مدفوع إلى مطالبة المتنصِّر بدليل قوى على إخلاصه قبل أن يصافحه مصافحة التآخى فى المسيحية » (٢) .

وفى مناظرة طريفة أمام الجمعية الانتروبولوجية بلندن حول موضوع «جهود المبشرين بين المتبربرين» ، ذكرت حالة مبشر مسيحى فى أفريقية ، تزوج زنجية ، لذلك كان الشعور ضده قوياً إلى حد أنه وجد نفسه مضطراً إلى مغادرة المستعمرة . أما الداعى المسلم فكان يشتغل بدعوته غير متأثر بأمثال تلك المساوىء (٣) . وقد أجاد شخص كان هو نفسه زنجياً فى توضيح الفارق بين الطريقة التى تقدم بها كل من المسيحية والاسلام إلى الأفريقيين . وذلك فى العبارات الآتية : « ... نجد الدعاة المسلمين ينفذون إلى قلب أفريقية ، ويصلون فى سهولة إلى الوثنيين ، ويحولونهم إلى الاسلام . وبذلك أصبح الزنوج اليوم ينظرون إلى الاسلام على أنه دين السود ، والمسيحية على أنها دين البيض » (٤) . ويورد المؤلف نفسه نصوصاً رائعة عن أثر الثقافة الاسلامية فى زنوج أفريقية بوجه عام . « وهو ينقلها من

---

(١) أرنولد ٢٩٨ (٢) نفسه ٢٩٩

(٣) نفسه ٢٩٩ (٤) نفس المرجع والصفحة

كتاب (الاسلام فى أفريقيا) للكاتب بوزورث سمث Bosworth قال فيها : (إن أقبح الرذائل — وهو أكل لحوم البشر ، وتقديم الانسان قربانا ، ووأد الأطفال أحياء — تلك الرذائل التى نجد ما يبرر الاعتقاد بأنها كانت فى وقت ما منتشرة فى كل أفريقية ولا تزال فى بقاع كثيرة منها . . قد اختفت فجأة وإلى الأبد . والساكنون الذين كانوا يعيشون حتى ذلك الوقت عراة أو أشباه عراة بدأوا يرتدون الملابس بل يتأنقون فى ملابسهم . والساكنون الذين لم يغتسلوا قط من قبل بدأوا يغتسلون ، بل يكثرون من الاغتسال لأن الشريعة المقدسة تأمر بالطهارة ... وقل السلب المطلق الذى لا يقوم على تفرقة بين من يسلبونهم ، كما أصبح تأمين الناس على أملاكهم وأرواحهم أكثر من ذى قبل . وأنشئت مدارس أولية ... وأصبح المسجد الجيد البناء النظيف بما فيه من أذان للصلاة خمس مرات فى اليوم ، والقبلة التى تتجه إلى مكة ، وإمام ، وصلاة جمعة ، مركزاً للقرية بدلا من دار عبادة الفتش أو اليوبو juju ذات المنظر البشع) (١) .

ومما لا شك فيه أن إلغاء تجارة الرقيق قد أعقبه توسع كبير فى نشر الدعوة الاسلامية ، وتوطد السلام والنظام فى الجهات الداخلية ، ومدت السكك الحديدية وأنشئت الطرق ، وحينئذ استطاع التاجر المسلم أن يشق طريقه فى مناطق كانت مغلقة فى وجهه حتى ذلك الحين (٢) .

ويصف القسيس ترمنجهام كيف يتسرب الاسلام إلى قبائل جبال النوبا فى غرب السودان ، وهى قبائل وثنية ، على أيدى التجار والدعاة . فيقول إن عدداً من الجلابة (١) تعودوا أن يذهبوا إلى بعض هذه القبائل للبيع والشراء فى أسواقهم . وقلما يقوم هؤلاء الجلابة بدعوة مباشرة إلى الاسلام . لكن كثيراً ما تأتى بطريق غير مباشر حين يبسط الجلابة حصرهم فى الأسواق العامة لأداء الصلاة أمام مئات من أفراد القبائل الوثنية . وإلى تلك الأسواق يرد عرب البقارة وغيرهم من المسلمين يحملون معهم بضاعتهم ،

---

(١) أرنولد ٣٠٢ (٢) نفسه ٢٨٩

(٣) الجلابة هم سكان الحضر الذين يتوغلون فى البادية لنشر تجارتهم بين سكانها . والأعراب معجبون بذكائهم وتفوقهم عليهم فى المستوى الاجتماعى (خبر ٨/٢٥٠) .

وهى عدد من التعاويذ والأحجبة لبيعها فى الأسواق (١) . أضف إلى ذلك تجوال عدد من الفقرا (جمع فكى) فى جبال النوبا للدعوة إلى الاسلام . وبالرغم من أن التجوال محظور عليهم ، فان من اليسير أن يهتدى إليهم أحد من رجال الادارة لأن زعماء القبائل يأوونهم ويخفونهم عن الأنظار .

ومن أمثلة الدعاية المباشرة ماصنعه مأمور قبيلة (دلامى) السابق بعد أن أدى فريضة الحج وعاد إلى قبيلته متحمساً لنشر العقيدة الاسلامية بينهم ، وقد حول إلى الاسلام زعماء دلامى وكدرى الذين حرضوا بعد ذلك على التمسك بشعائر الدين ، وجعل أتباعهم يصومون رمضان وجعل أولادهم يختتنون حسب الشرع الاسلامى (٢) .

وما زال الحجاج وسيلة من وسائل الدعاية للاسلام فى البقاع السودانية التى يمرون بها . ويؤدى معظم التكارير من أهالى (الغرب) فريضة الحج سعياً على الأقدام . وفى السودان يلتقى عدد كبير منهم فى طريقهم إلى مكة أو فى طريقهم من مكة إلى بلادهم . وفى السودان يقيمون فترة من الزمن يسألون الناس الصدقة ليحصلوا على ما يمكنهم من مواصلة الرحلة ؛ فيطوفون البقاع وهم يضربون الطنبل (وهو طبل صغير من خشب على هيئة الطست مجلد بجلد ماعز ، وله مقبض من جلد يمسك بالشمال ويضرب باليمين) ويتبعهم صبيان العرب قائلين : الطنبل طنبل جدنا ، كيلو لنا مدنا ، يمشينا ويغدينا . وهم يحاكون بهذه السجعات صوت الطنبل (٣) . وهم فى ذهابهم

---

(١) يقول توماس ارنولد عن الداعى الذى يبيع التعاويذ ويزاول الطب : (وأحياناً يزاول الطب ، أو على الأقل يكون ذا مهمة عظيمة باعتباره صاحب تعاويذ وآيات من القرآن تطوى فى قطع من الجلد أو القماش ، وتعلق على الأذرع أو حول العنق ، وهى مهمة يستطيع أن يستغلها كوسيلة لاكثار عدد المتحولين إلى الاسلام . مثال ذلك أنه حينما تطلب النساء العواقر أو اللاتى فقدن أولادهن من البائع أن يهبها أطفالا يفرض عليهن شرطا لنجاح هذه التعاويذ أن ينشئن أطفال المستقبل على الاسلام) أرنولد ٢٩٧ .

(٢) ترمنج ٢٥٠ هامش . (٣) نعوم ١ / ٢٢٩

وإيابهم على هذا النحو ، إنما يعرفون القبائل الوثنية التي يعبرون عليها في طريقهم ، بعقيدة الاسلام (١) .

اتجاهات الثقافات الدينية والاجتماعية :

ينشأ اتجاه جديد في هذا العصر يسير مع الاتجاه القديم جنباً إلى جنب .

١ — فالاتجاه القديم لا يزال يتمثل في الوقت الحاضر في تعليم الخلوة والمسجد والزاوية ، وفي أثر الأزهر الشريف في السودان لا من طريق خريجيه فحسب كما كان من قبل ، بل من طريق المعهد العلمي الذي أنشيء على غراره . كذلك يتمثل هذا الاتجاه فيما كتبه العلماء من بحوث ومقالات ، وفيما دافعوا به آراء أنصار الثقافة الحديثة . ويتمثل أخيراً في تلك الحركات الصوفية التي بعثت من جديد بعد القضاء على حركة المهدية .

٢ — والاتجاه الحديث يتمثل في موجة الوعي القومي والثقافة الافرنجية التي انتشرت في الجامع والأندية والمدارس النظامية الحديثة ، ولاسيما كلية غردون . فأثرت في عقول الشباب الجدد ، فكتبوا المقالات والبحوث التي برزت فيها آثار هذه الثقافة الجديدة ، ودعوا فيها دعوات جديدة للاصلاح الديني والاجتماعي .

والآن ، نود أن نعرض لكل من هذين الاتجاهين بشيء من التفصيل :

الاتجاه القديم . ورث السودانيون في العصر الحديث ما ألفوه من الطرق القديمة في تعليم الخلوة(٢) والمسجد والزاوية .

ولا يزال مذهب مالك هو المذهب السائد في العبادة وشئون الدين . غير أن الغزو التركي قد أدخل إلى السودان مذهب أبي حنيفة وهو مذهب

---

(١) أرنولد ٢٩٧ .

(٢) يقول عبد الله حسين في سنة ١٩٣٦ (يبلغ عدد الخلاوى ١٥٠٠ ، وعدد تلاميذها عشرون ألفاً ، وهي ليست في مستوى واحد) ٢/٤٩١ .

البلاد التركية ، واعتبر مذهباً رسمياً للمحاكم الشرعية ، واستمر كذلك فى أيام المهدية .

وقد كان منصب قاضى القضاة إلى وقت قريب (إلى ١٩٤٧) قاصراً على القضاة المصريين الذين ينتدبون لشغل هذا المنصب بشروط خاصة ، وأول قاض للقضاة فى السودان هو صاحب الفضيلة الشيخ محمد شاكر ، وقد عين فى ٢٨ مارس ١٩٠٠ ، وإليه يرجع الفضل الأول فى وضع أسس القضاء الأولى وهى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية ، واللائحة النظامية للمحاكم ، ولائحة الرسوم ، وجعل القضاء من ثلاث درجات ابتدائى ، واستئناف وتمييزى(١). أما القضاة فكانوا يختارون من خريجى كلية غردون بالخرطوم . أما موظفو المحاكم من غير القضاة فكانوا يتلقون دراساتهم فى منازل العلماء حتى سنة ١٩١٢ . وكان الشيخ أبو القاسم أحمد هاشم حين عين شيخاً للعلماء خلفاً للشيخ محمد البدوى قد أقنع الحكومة ببناء مسجد جديد ، ومعهد دينى يلحق بالمسجد على قطعة أرض موقوفة تحيط بالمسجد القديم بأم درمان . هذا المعهد أطلق عليه (المعهد العلمى)(٢) ، وجعلت مناهج التدريس فيه تابعة فى نظامها لمناهج الأزهر . ومراحل التعليم فى هذا المعهد هى ثلاث : الأولية والوسطى والعالية ، تمنح فى كل منها شهادة دراسية . فالأولية أربع سنوات يحصل بعدها الطالب على الشهادة الأولية وهى فترة يقضيها الطالب فى غير المعهد ، والمرحلة الوسطى أربع سنوات أخرى يحصل بعدها على الشهادة الأهلية ، والمرحلة العليا مدتها أربع سنوات يحصل بعدها على الشهادة العالمية ، وقد تفرع من المعهد معاهد دينية أخرى(٣) . ويرجع إلى

---

(١) مرشد ١٠٨ — ١٠٩

(٢) أنشىء المعهد العلمى فى أم درمان سنة ١٩٠١ لتدريس العلوم الدينية فى جامع أم درمان ولكنه بدأ نهضته الصحيحة ١٩١٢ عندما تولى رئاسته الشيخ أبو القاسم . وكان الشيخ أبو القاسم فى شبابه كاتباً للمهدى الكبير والخليفة من بعده . وكان رحمه الله شاعراً . وقد ظل يتعهد المعهد العلمى حوالى عشرين عاماً .

(٣) عبد الرحيم ٤١—٤٢ .

المعهد العلمى وفروعه فضل كبير فى نشر تعاليم الدين الحنيف بين السودانيين وفى إمداد المدارس بعدد من المدرسين . (وبازدياد عدد حملة شهادة العالمية ألحق عــــدد منهم كمدرسين للغة العربية بمصلحة المعارف ، وعين آخرون مدرسين فى المدارس الأهلية ، كما التحق بعضهم لتدريس العلم فى معاهد المديريات التى أدى تطورها وتوسعها أخيراً إلى طلب متزايد وهيأ فرصته لتعيين علماء لتأدية رسالتهم فى هــذه المعاهد الاقليمية التى يبلغ عددها نحو الأربعين معهداً فى مختلف المدن الهامة) (١) . ولا ننسى فضل المعهد فى تخريج فئة عنوا بالأدب ، وكان لهم أثر فى توجيه الأدب العربى فى السودان . ومن طلاب المعهد فئة مجدّة محبة للبحث ، غير أن سوء الحالة المالية لديهم يحول دون رغبتهم فى مواصلة الدرس ، (والطلبة الفقراء الغرباء فى المعهد العلمى يوزعون على كبار تجار أم درمان الذين خصصوا فى منازلهم غرفاً خاصة لايواء هؤلاء الطلبة مع إطعامهم وكسوتهم)(٢) . وقد لاحظ محرر مجلة الفجر السودانية فى سنة ١٩٣٥ أن الفرق كبير بين عدد طلاب كل من الشهادة الأولية وشهادة العالمية ، فطلاب العالمية أقل من سدس طلاب الأولية فى حين كان طلاب العالمية قبل هذا التاريخ بسنوات ضعف هذا العدد إن لم يكن ثلاثة أمثاله ، ويرجح المحرر ان الفقر هو الذى جعل الطلاب لايجدون ما يكفل لهم البقاء والصبر على الدرس الطويل المتواصل ، فلا موئل يعولهم ولا صاحب يسر يفتح لهم داره ، كما أن انعدام الوظائف لمن سبقوهم من خريجى المعهد جعلهم يفكرون فى ترك المعهد قبل إتمام علومهم ليبحثوا لهم عن مرتزق(٣) .

وقد كتب عدد من العلماء عدة مقالات بينوا فيها وجهات نظرهم فى شتى المسائل الدينية ، فنجد من كتاب المقالات فى الجيل الماضى الشيخ أحمد

---

(١) مرشد ٢٦٧ (٢) عبد الله ١/٩٦

(٣) فجر ٢٤/١١١٩

أبو دقن (١) ، والشيخ يوسف ابراهيم النور بالنهود(٢). والشيخ محمد الخضر حسين (٣) . كما أن صحافة ذلك الجيل كانت مسرحاً لمساجلات بين أنصار القديم وأنصار الجديد حول مسائل دينية واجتماعية ، فكتب أحد العلماء — مثلا — بامضاء (رجعي) ينتقد مهاجمة محمد أحمد محجوب للرجعيين ودعوته إلى (القضاء على حصون الرجعية العتيقة وجيفها البالية الخ . . .) ، وذكر صاحب الامضاء في مقاله : (أن الدعـــوة إلى القضاء على حصون الرجعية إنما هي كلمات جوفاء محفوظة وليست لها دلالتها في السودان ، وإلا فأين هي هـــذه الرجعية السودانية التي ضايقتكم إلى هذا الحد ، وما هو الاصلاح الذي شرعتم فيه فوقفنا لكم حجر عثرة في سبيله . اذكروا لنا شيئاً من ذلك ليعرفه الناس .. أما رأينا في تعليم البنات من حيث هو فنحن لانعارض فيه ولا نأباه لأن العلم خير من الجهل وإنما نريده أن يكون تعليما دينياً) (٤) . على أن عدداً من الكتاب كانوا يؤكدون أن هناك فريقين : أحدهما يضم معظم الشيوخ والكهول وشباباً اليهم في الروح أقرب ، والآخر يضم معظم الشباب وجماعة من الكهول لهم روح الشباب وعزمته ، وبين هذين الفريقين كانت تحتدم المعركة ، فالأول يعد من أنصار القديم والثاني يزعم أنه من أنصار الجديد(٥). كذلك ألفوا في العلوم النقلية أو بعضها. فمثلا كتب الشيخ محمد التكينة (محمد أحمد البدوي) رسالة سماها «الدرة الثمينة في بيان عقيدة الشيخ محمد التكينة» وهي مطبوعة مع ديوانه . وفي أول الرسالة يذكر الصفات العشرين المعروفة عند أهل العقائد وهي : الوجود والقدم

---

(١) راجع مثلامجلة النهضة السودانية في مقال له عن السكون والانسان١٥ / ٤ /١٦١ ٤ .

(٢) له مقالة عن أبي الحسن الأشعري رداً على مقال للدكتور مكي شبيكة (فجر٧ / ٣١٩) ومقال يرد فيه على الدكتورطه حسين ويثبت فيه أن حديث شق الصدر صحيح خلافاً لمازعمه الدكتور (فجر ١١ / ٤٨٣ وما يليها) .

(٣) كتب عدة مقالات في مجلة النهضة السودانية ١٩٣١—١٩٣٢ يدعو فيها الى التمسك بالفضائل .

(٤) نهضة ٤ / ١١ (٥) فجر ٣ / ١١٧

والبقاء والمخالفه للحوادث والقيام بالنفس والوحدانية والقـدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والـكلام الخ ...(١).

أما الصوفية فقد عاد كثير من الطرق كما كان قبل عهد المهدية ، غير أن بعض مشايخ الطرق حاولوا أن يدخلوا بعض الاصلاح ،كالذى فعله الشيخ ماضى أبو العزايم . فقـد كان مدرساً بأسوان يعلم اللغة العربية والديانة فى إحدى مدارسها ، ثم نقل إلى مدارس السودان وثابر فى السودان على إلقاء دروسه ونشر دعوته ، وأحب أن يوحد الطرق ويوفق بين الشيع والجماعات، (ودخل فى طريقته العزمية ألوف من أتباع الطرق المختلفة ثم أقصته حكومة السودان فعاد إلى موطنـه باقليم المنيا ، وكل ما أفاده من تبشيره أن طرق الصوفية فى السودان زادت طريقة جديدة لا يزال لها أشياعها ومريدوها)(٢).

الاتجاه الحديث :

يمكن القول بأن السودان ظل منذ استرداده فى سنة ١٨٩٨ إلى ١٩١٩، وهو تاريخ الثورة المصرية ، فى معزل تام عن العالم الخارجى ، تلك الثورة التى شملت القطر المصرى بأجمعه وامتد اشعاعها إلى ربوع السودان الهادىء. فقد تابع السودانيون أخبار الثورة المصرية مما كانت تحمـلـه إليهم الجرائد المصرية ومما كانت تتناقله الألسن من حوادث تسربت عن طريق العائدين من مصر من الموظفين المصريين ، كما تفتحت اذهانهم لما تنطوى عليه تلك الحركة من قصص فيها البطولة والتضحية والاتحاد بأجلى مظاهرها(٣).

كانت تلك الأيام هى بدء الوعى القومى فى السودان الحديث . ولـكنه فى أثناء ذلك كان التعليم الحديث بمدارسه النظامية يأخذ طريقه إلى ناشئة

---

(١) تكينه ١٠٢-١٠٣

(٢) عقاد ٧٩٥ ويقول الأستاذ العقاد إنه يعرف الشيخ ماضى ويذكر دروسه فى أسوان وأنه نشب بين الشيخ وبين العالم الأسوانى أحمـد الجداوى خلاف فى تفسير بعض التيبيات فنقل الشيخ إلى السودان .

(٣) مرشد ٣٨٢

السودان . وتنتشر الثقافة الانجليزية بانتشار هذه المدارس (ولم يكن من محيد من انتشار آداب اللغة الانجليزية بين جمهرة المتعلمين من شبان السودان وساعد على ذلك نشاط المطبعة الانجليزية وكثرة إنتاجها فى شتى الفنون والعلوم وفى كثير من أغراض الحياة العامة) (١) .

ثم إن الجيل الجديد من أبناء هذه البلاد وخاصة من تمخضت عنهم ثورة سنة ١٩٢٤ رأوا حاجتهم الملحة إلى زيادة معلوماتهم ، فكان أول خطوة خطوها أن أقبلوا على قراءة جل ماتخرجه المطابع المصرية (٢) . (وسهلت طرق المواصلات ووسائل نقل الأخبار والمعلومات وتقدم العلوم الطبيعية أن يتصل من فى الشرق بأخبار الغرب وعلومه فى لحظة ، كما سهلت على الغرب أن يتصل بأخبار الشرق وعلومه) (٣) .

إلى جانب ذلك نجد السينما والمذياع والمصالح الحكومية والشركات والمصانع والمستشفيات ، فهذه أفادت السودانى بثقافات جديدة لا يجد الكثير منها فى محيطه العائلى المألوف . وتتدفق على السودان من مصر مقادير هائلة من الصحف والمجلات والكتب على اختلاف أنواعها وألوانها . ونلاحظ فى المقاهى والمجتمعات أنواع الصراع الفكرى تتضارب بين المتحاورين والمتناقشين من محافظين ومجددين ، فى الشئون العقلية والاجتماعية والسياسية والدينية .

الصحافة والأندية :

وحظت الصحافة العربية (٤) فى السودان أكبر نصيب من الثقافة الجديدة .

---

(١) محجوب ١٩-٢٠

(٢) نفسه ٢٠ (٣) نفسه ٢٢

(٤) «أورد مرشد السودان الحديث» أسماء الصحف السودانية ، مابين مجلة وجريدة سودانية ، ونحن نذكر منها ماصدر بين ١٨٩٩ و١٩٤٠ فيما يلى :

١ — أول جريدة أنشئت هى جريدة الغازيته السودانيـة ، الجريدة الرسمية ونشرت فى أول أعدادها نص اتفاق سنة ١٨٩٩ ٢ — وبعدها أنشئت فى سنة ١٩٠٣ جريدة السودان =

وفى مقدمة الجرائد والمجلات التى صدرت فى الفترة التى نؤرخها (إلى سنة ١٩٤٠) مجلتان : إحداهما مجلة النهضة السودانية التى أصدرها محمد عباس أبو الريش سنة ١٩٣١ وهى أول مجلة سودانية أدبية أخلاقية تاريخية ، وقد قدم العدد الأول منها للجمهور بقوله : (أقدمت على إصدار هذه المجلة آملا خدمة المجموعة ، ولكى يتصل جمهور القراء بعضهم ببعض فى الأفكار

= وكانت تصدر مرتين فى الأسبوع وأصحاب امتيازها هم أصحاب المقطم ، توقفت سنة ١٩٢٥ .
٣ ـ مجلة غرفة التجارة السودانية أنشئت سنة ١٩٠٨ وهى اقتصادية ولا تزال إلى اليوم .
٤ ـ جريدة الخرطوم أنشئت سنة ١٩٠٩ لصاحبها أسعد يسى المناخ توقفت وأصدر بعدها كشكول المناخ وتوقفت أيضاً ٥ ـ جريدة رائد السودان أنشئت ١٩١١ أصحابها يونانيون وتولى تحريرها الأستاذ عبد الرحيم قليلات من السوريين إلى سنة ١٩١٥ ثم تولى تحريرها السيد حسين الشريف إلى سنة ١٩١٩ ثم توقفت ٦ ـ حضارة السودان «الأولى» أنشئت بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى وأصحاب امتيازها جماعة من السراة على رأسهم السيد عبدالرحمن المهدى والشيخ عثمان صالح التاجر بأم درمان ، والشيخ محمد عكاشة خليل خيال من الخرطوم الخ ... وتولى تحريرها السيد حسين الشريف ولم تعمر أكثر من عام ٧ ـ حضارة السودان «الثانية» قامت على أنقاض الحضارة «الأولى» وأصحاب امتيازها هم السادة على الميرغنى وعبدالرحمن المهدى والشريف يوسف الهندى وتولى تحريرها السيد حسين الشريف ثم أعقبه الشيخ عبدالرحمن أحمد والشيخ أحمد عثمان القاضى وتوقفت أخيراً ٨ ـ الجريدة التجارية أنشئت فى سنة ١٩٢٦ لصاحبها ومحررها سليمان داود منديل ثم تحولت إلى جريدة ملتقى النهرين سنة ١٩٣١ ثم اندمجت فى سنة ١٩٣٤ فى جريدة حضارة السودان وتوقفت . ٩ — مجلة النهضة السودانية لصاحبها ومحررها محمد افندى عباس أبو الريش ، وماتت بموته سنة ١٩٣٣ ١٠ — مجلة مرآة السودان لصاحبها ومحررها الاستاذ سليمان كشة توقفت سنة ١٩٣٤ ١١ — مجلة الفجر أنشئت سنة ١٩٣٤ لصاحبها ومحررها الاستاذ عرفات محمد عبد الله توقفت بعد وفاته . ١٢ — جريدة السودان أنشئت سنة ١٩٣٤ وصاحبا امتيازها هما الشيخ عبد الرحمن أحمد والشيخ محمد السيد السواكنى مدير إدارتها ، توقفت . ١٣ — جريدة النيل وهى أول صحيفة يومية ، أنشئت سنة ١٩٣٥ وأصحاب امتيازها « شركة الطبع والنشر » وأول رئيس للتحرير بها الاستاذ حسن صبحى الصحفى المصرى ثم أعقبه عليها الاستاذ أحمد يوسف هاشم صاحب السودان الجديد ومحررها ، وهى جريدة تنطق بلسان آل بيت المهدى وتناصر حزب الأمة . ١٤ — صوت السودان « صدرت فى مايو سنة ١٩٤٠ ، يحررها رجال الختمية ، طريقة السيد الميرغنى ، وهى لسان حالهم . هذا وقد صدرت صحف أخرى فى فترات متقطعة من ذلك الزمن (مرشد ٢٨٧ — ٢٩٢) وراجع عبد الله حسين ٢/ ٥٣٣ ـ ٥٣٥

والنظريات والابحاث والمعتقدات أولا ، وأن تعرف بلادنا فى الأقطار الشرقية خاصة وبلاد العالم عامة ، لأنى أعلم علم اليقين أن ألصق الأمم بنا تكاد تجهلنا كل الجهل بل نحن أنفسنا لا نعرف عن بلادنا أكثر من المحيط الذى نشأنا فيه) . والمجلة الثانية هى الفجر التى أصدرها عرفات محمد عبد الله سنة ١٩٣٤ وقدمها إلى الجمهور بقوله : (رائدنا الاصلاح مااستطعنا ، نقول كلمة الحق لا نبالى مايصيبنا من ورائها . لا ندين لفئة ولا لفرد بتبعية أو خضوع فى رأى أو عمل) ، وهى مجلة قيمة أثارت إعجاب الصحافة المصرية فى ذلك الحين ، وبفضلها عرف المصريون وغيرهم طلائع تلك النهضة السودانية الناشئة . ولعل القارىء قد لاحظ من تواريخ صدور الجرائد والمجلات السودانية التى أوردناها هنا ، أن هذه الفترة كانت فترة قلق واضطراب لم تمكن كثيراً من أصحاب الصحف من البقاء والثبات فى ميدان الصحافة مدة طويلة . وحين عزم أصحاب شركة الطبع والنشر على إصدار جريدة النيل سنة ١٩٣٥ ، نصح محرر الفجر أصحابها بقوله : (إن الجريدة لا تنجح إذا كان غرض منشئيها ربحاً مادياً ، ذلك لأن الناس لم يعرفوا بعد قيمة الصحافة ، ولابد أن يوطن أصحابها نفوسهم إلى خسائر لا يستهان بها فى عهدها الأول)(١). وكان محررها صحفياً مصرياً ، وقد استطاع أن يخرج الجريدة إلى حيز الوجود وإن كانت تنقصه الخبرة بالمجتمع السودانى(٢). ولم يلبث أن تولى تحريرها مكانه الصحفى السودانى أحمد يوسف هاشم . وقد تكررت شكوى رجال الصحافة فى ذلك العهد من قلة إقبال السودانيين على قراءة الصحف وشرائها. ويفسر بعض الباحثين ذلك بأن نسبة التعليم الصحيح كانت ضئيلة للغاية ، فكانت ٢½٪ فى سنة ١٩٣٧ و٤٫٠٪ فى سنة ١٩٤٢ بين السودانيين(٣) .

ولا ننسى ما كان للأندية العلمية من أثر فى نشر الثقافة الجديدة ، والسودان قبل ١٩١٨ لم يكن يعرف هذه الأندية ، وإنما كانت فى الأقاليم أندية يأوى إليها الموظفون وبعض التجار فراراً من مقاهى الاغريق وسواهم.

(١) فجر ٣١ / ٩٧٩ (٢) موت دنيا ١٦٤

(٣) ترمنج ٢٦٨

وكانت إلى جانبها أندية خاصة محدودة . وفى سنة ١٩١٨ قام أول ناد فى السودان (نادى الخريجين بأم درمان) يمثل الطبقة المثقفة من الوطنيين الذين يسكنون فى العاصمة المثلثة (التى تتألف من مدينة الخرطوم عاصمة الادارة الحكومية فى البلاد ، ومدينة أم درمان العاصمة الوطنية ، ومدينة الخرطوم البحرية أحد أطراف المثلث) واحتفل بافتتاحه رسمياً وأسندت رئاسته الفخرية إلى نائب مصلحة المعارف آنذاك (وهو المستر سمبسون) ، وانتخب السيد حسين شريف نائباً للرئيس ، وهو من أوائل الخريجين ، والصحفى السودانى الأول(١) . ونبتت فكرة تأسيس ناد آخر ١٩٣٦ على غرار نادى (المؤتمر الهندى) ينشأ فى أم درمان ، ويبدأ جهوده فى الناحيتين الثقافية والاجتماعية ، ويسمى (مؤتمر الخريجين العام) ، وكان له شعب مختلفة داخلية تعنى بشتى نواحى النشاط الاجتماعى والثقافى والصحى ، ولم يبدأ نشاطه السياسى إلا فى سنة ١٩٤٢ (٢) . وانضوى تحت لوائه آلاف من المتعلمين ، وأصبح هيئة يعمل حسابها ، وساهم فى التعليم الأهلى أكبر مساهمة ، وكان دليل الوعى القومى وآية نهوض البلاد(٣) . وسنشير إلى أمثلة من النشاط فى هذين الناديين عند الكلام على أثر التعليم النظامى .

أثر التعليم النظامى فى الثقافة العربية والاجتماعية :

فى سنة ١٨٩٩ لم يكن فى السودان من المدارس النظامية إلا المدارس القروية ومدرستان حكوميتان ، ثم أنشئت مدارس أولية ووسطى فنية ، وأول مدرسة أولية للبنات افتتحت ١٩١١ فى رفاعة موطن المربى السودانى الشيخ بابكر بدرى ، وكانت نواتها كريماته ، وبنات بعض من اهتدى بهديه ، وقد بلغت مدارس البنات خمساً فى سنة ١٩٢٤ ، ثم تدرج العدد فى الزيادة إلى أن بلغ ٦١ فى سنة ١٩٤٢(٤) .

كل هذه المدارس من غير شك كان لها فضل فى نشر الثقافة الجديدة ،

---

(١) مرشد ٢٨١ (٢) نفس المرجع والصفحة

(٣) موت دنيا ١٧٤ — ٥ (٤) مرشد ٣٦٠

ولكن الفضل الأكبر كان لمعهدين : كلية غردون التي أنشئت في الخرطوم ، وجامعة بيروت التي كان يرحل إليها السودانيون إلى ما بعد سنة ١٩٣٢ بقليل حين سببت الضائقة المالية وقف إرسال البعثات المختارة من المدرسين إليها (وبهذا وضع حد لنبع من منابع التعليم العالي الذي كان يتلقاه الوطنيون وإن كان مقصوراً على طبقة خاصة) (١) .

أما كلية غردون فقد وضع الحجر الأساسي لها ١٨٩٩ ، وبدأت قصة حياتها عند المرحلة الابتدائية لا تتعداها ، وروعي في أساس إنشائها أن تكون عامة لا تختص بطائفة دون أخرى ، وأن يكون التدريس فيها على قدر الإمكان باللغة العربية (٢) . وفي أكتوبر ١٩٠٣ تلقت الكلية ١٥٠ تلميذاً كان من بينهم ٥٨ من المصريين والشوام ، والباقون من السودانيين (٣) . ثم خطت الكلية خطوة نحو المرحلة الثانوية حين أنشيء ١٩٠٥ قسم ثانوي يقضي فيه الطالب أربع سنوات مع دراسات خاصة للمعلمين والمهندسين والقضاة الشرعيين ، كما عاونت على سد حاجة الأداة الحكومية في تخريج كتبة ومحاسبين نالوا دراسات تخصيصية في السنتين النهائيتين من القسم الثانوي (٤) تهيء الطالب لمهنة التدريس والترجمة (٥) . ولهذا القسم أهمية خاصة من حيث نشر الثقافة العربية الدينية بين طلاب الكلية في ذلك العهد ، فقد أتيح له مدرسون قدموا من مصر وغيرها ووضعوا أسساً صالحة للتعليم ، ولا يزال طلبة الجيل الماضي يذكرون آثارهم بخير . نذكر منهم أحمد هدايت أول ناظر لكلية غردون ، وعبد الرؤوف سلام ، والخضري ، والجداوي ، وفؤاد الخطيب ، وعبد الوهاب النجار وغيرهم كثير (٦) . ولا بد أن تعاليم الشيخ

---

(١) نجر ٢٢ / ١٠٢١ — ١٠٢٢

(٢) من كلام اللورد كرومر (نعوم ١٧٢/١)

(٣) من تقويم الكلية ١٩٤٨ ص ٦

(٤) مرشد ٢٦١ ، هاملتون ٣٤٧ (٥) هاملتون ٣٤٧

(٦) ذكر مرشد السودان منهم قرابة الخمسين أستاذاً (صفحة ٢٥٧ ، ولهم في نفوس الشعراء والكتاب آثار (مثلا ديوان العباسي ٧٣ ، والفجر الصادق لعبد الله عبد الرحمن ٩١ — ٩٣ ، ٨٧)

محمد عبده كانت موضع عناية بعض هؤلاء المدرسين الذين تأثروا بها أو كانوا من تلاميذ الإمام(١) ، وإذا عرفنا هذا النشاط العلمي والاجتماعي كان مصدره كلية لم تكن لذلك العهد قد جاوزت المرحلة الثانوية بعد ، استطعنا أن نحكم على نشاط ذلك العهد بين الطلاب والخريجين بعين ملؤها التقدير والاعجاب .

يذكر اثنان من أوائل الخريجين ، محجوب وعبد الحليم ، أن أفكار الطلاب كانت تسمو إلى آراء جديدة ومثل عليا في الحياة والاجتماع ، ولكنهم كانوا في أول أمرهم يلقون من الناس سخرية وازدراء ، وما زالوا حتى انضمت الأفواج المتعاقبة من الخريجين إليهم فقويت شوكتهم بتزايد عددهم قالا : (ووجدنا مكاننا في نادي الخريجين بأم درمان ، وأخذنا نجهر بالدعوة لآرائنا الجديدة ومثلنا العليا ، وكانت حرباً على الرجعية وأوكار الرجعية أدرنا رحاها في قوة لا تعرف الهوادة .... وفي نادي الخريجين بأم درمان اعتلى خطباؤنا المنابر ، وساهمنا في الحركة الفكرية والثقافية ، وأخذت آراؤنا تجد طريقها إلى الأسماع والأذهان)(٢) وكونوا في نادي الخريجين (جماعة لمحاربة الرجعية في المجتمع والحكومة ، ولكن أعضاء النادي من الشباب انقسموا فريقين انضم أحدهما إلى الرجعية وعمل تحت إمرتها(٣) .

وكان من آثار هذه النزعة الجديدة أن قام الخريجون يكافحون الحزبية ، ويدعون إلى التحرر من قيودها ، والتكتل جبهة وطنية تعمل لمصلحة البلاد(٤) ، وكان من آثار ذلك (أن حلت روح التسامح بين الصفوة المثقفة محل العصبية والتحيز ، فضربوا بسهم في توحيد مصائرهم متحررين من وصمة العصبية وداء الحزبية وربقة التحيز(٥) ، وكان من تقاليد الطلبة أن ينتمي

---

(١) تاريخ الاستاذ الامام للشيخ رشيد رضا ١ / ٨٧٦

(٢) موت دنيا ٩٥ — ٩٦ (٣) نفسه ١١٨ — ١١٩

(٤) نفسه ١٧٤ (٥) نفسه ١٤٣

الطالب إلى القبيلة إذا سئل عن جنسه. ولكن تلك المسألة البغيضة، مشكلة القبائل، قد حاربها الطلاب تحقيقاً لفكرة التكتل القومى. قال الكاتبان: (حاربناها فى دفاتر الكلية الرسمية يوم أن طلب منا أن نقيد أجناسنا فأحصيناها فوجدنا فصلا واحداً به ثلاثون طالباً عدد قبائلهم بلغ اثنتين وعشرين قبيلة؛ فكانت فضيحة عقبتها صيحة وثورة دوت بعدها فى الفصل كلمة واحدة (سودانى)، ولقد أفردت فى حفلة توديع الخريجين بالكلية خطب برمتها لمعالجة تلك المشكلة)(١)، ويتضح بذلك أن الوعى الذى غمر الطلاب والخريجين فى الجيل الماضى كان متجهاً إلى التكتل القومى، وهو ليس فكرة جديدة فى تاريخ السودانيين. فقد رأينا أن المهدى الكبير كان يهدف إلى هذه الغاية، وقد نجح فى تحقيق ذلك نجاحاً كبيراً فى عهده، ثم عادت الأمور إلى ما كانت عليه من قبل بعد وفاته. فلما دعا أولئك إلى القومية، وفلسفوا الفكرة فسموها (الكينونة الذاتية) اتهموا حينئذ فى وطنيتهم(٢). وقد ظلت هذه الدعوة تتسع تدريجاً حتى أصبحت فى هذا الجيل هدف الأمة السودانية كلها. غير أن القومية التى دعا إليها هؤلاء كانت فى الغالب هى القومية السياسية. أى جمع صفوفهم تحت هدف واحد وبدافع شعور واحد حتى يصبحوا قوة ضد التدخل السياسى. أما عن القومية الثقافية، أعنى التمسك بالتراث السودانى القديم وما أنتجته البيئة السودانية والمجتمع السودانى منذ أقدم العصور من تقاليد وعوائد وأساليب فى التربية والتعليم، فان الدعوة الجديدة كانت ترحب بأن تغزو الثقافات بلادهم، بل ربما حاربت هؤلاء الذين كانوا يتمسكون بهذه التقاليد والعوائد والأساليب، وأطلقت عليهم (رجعيين). فيخبرنا أحد رواد هذه الدعوة الجديدة — محجوب — بأن (تراث الانسانية الفكرى تراث مشترك ولا نعرف دنيا الفكر التناحر والتنافر والدسائس التى تسود عالم السياسة والاقتصاد)(٣). ويؤكد الكاتبان فى أكثر من موضع، أهمية الثقافة

---

(١) موت دنيا ٩٠

(٢) نفسه ١٧٨ (٣) محجوب ٣٢

الغربية والعربية التي استقوها من المصريين والانجليز وغيرهم[١] . غير أنهم فيما يبدو كانوا يدعون إلى تنظيم هذه المعرفة الجديدة وتوجيهها بحيث تتمشى مع المقومات الأساسية للبلاد[٢] .

ومن آثار التعليم الجديد كذلك إثارة مناقشات شتى في كثير من المسائل الحيوية التي تتعلق بالمجتمع والدين . ويتحدث (موت دنيا) عن ذلك الأستاذ الذي كان يتوسع مع طلبته في الكلية في البحث والنقاش ، ويبسط لهم أسباب الحرية (فيقف أنصار الرجعية في الكلية يناصبونه العداء وينقمون عليه ، فيصبح هدفاً لهجمات متتابعة من معسكرات مختلفة تارة باسم الدين لأن الأستاذ قد تبسط في البحث العلمي وقد أساء أدب الدين ، وطوراً بقولهم إن الطفرة خطرة وأن الأستاذ يدخل في الأساليب الأمريكانية . . . وانقسم طلبة الكلية في ذلك الحين إلى معسكرين وامتد لهيب الحريق إلى الخارج أشد وأعنف ، وأساليبها من نوع جديد ، فكانت حرباً على دعاة الحرية ففرقت بينهم)[٣] .

وفي هذه الفترة شاع بين طلبة الكلية موضوع أكثروا من مناقشته ، وهو (العلم أيكون مقصوداً لذاته أم لوظائف الحكومة) . ومنشأ ذلك أن الهدف الذي رسمته الكلية منذ إنشائها هو أن تخرج من تحتاج إليه لشغل مراكز الدولة ووظائفها[٤] . وكانت هذه السياسة نفسها هي التي جرت عليها الحكومة في مصر في ذلك الوقت . وفي أواخر القرن الماضي فقد الشيخ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا سياسة الحكومة التعليمية في مصر من حيث أنها جعلت التعليم يرمي إلى إعداد شباب يصلحون للخدمة المدنية

---

(١) مثلا محجوب ٢٠ — ٢١ ، موت دنيا ١٧٩ ، ٥٠ — ٥١ ، ٨٧

(٢) محجوب ٣٣ ، ٣٦

(٣) موت دنيا ٧٧ — ٧٩

(٤) راجع Sir James Currie, The Educational Experiment in the Anglo-Egyptian Sudan, 1900-33)

أو العمل فى مصالح الحكومة بدل أن تجعل التعليم لذاته(١). ثم عولج هذا الموضوع نفسه بين طلبة الكلية وخريجيها فى السودان ، وكان بعض السودانيين يرون أن النظرة السليمة إلى التعليم هى أن يكون لذاته ثم بعد ذلك يستطيع من تروقه وظيفة الحكومة بشروطها المعروضة أن يقدم عليها ، ومن لم يرضه الشروط ولم يرغب فى القيود فلينزل إلى ميدان الأعمال الحرة . ولكن بعضهم الآخر أيد هــــذه السياسة التعليمية فى اتجاهها إلى تخريج موظفين سودانيين يشغلون الوظائف الكتابية حتى تستغنى بهم عن الموظفين الأجانب الذين اضطرت لاستخدامهم فى السنوات الأولى بعد الفتح(٢). ودارت مناقشات حامية فى نادى الخريجين حول هذا الموضوع(٣). وكان يجتمع الخريجون كذلك للنظر فى مستقبل التعليم والطلاب وتقديم مطالبهم إلى الحكام(٤) .

جوانب من الدعوات الجديدة للإصلاح الدينى والاجتماعى :

المتعلم والدعوة الجديدة . فى سنة ١٩٣٢ كتب الأستاذ إسماعيل العتبانى يقول : « إنه لا يوجد فى الغالب رأى ولا تفكير حر بين السودانيين . وصنفهم طبقات . فطبقة تتأثر رأياً خاصاً وتتطرف فى رأيها ، وقد يعجبك عكسهم برأيهم لأن ظاهره يدل على زهو بالنفس ، وثقة بها ، ولكن إذا تعمقت مع أحدهم فى جدل انقلب إعجابك سخرية وتصغيراً ، إذ توقن أنه لا يعلم من الرأى إلا عنوانه ، وأنه ليس إلا بوقاً يردد صدى سمعه من قبل دون أن يتبينه ويمحصه . وطبقة أخرى لهم رأى ولكنهم متساهلون زاهدون فيه ليسوا حريصين عليه مستعدون لنقضه لأيسر الأسباب . وطبقة ثالثة لا رأى لها ، فاذا ضم أحدهم مجلس جدل فهو مع القائل المنتصر . وطبقة رابعة يملئون الأثير ضجيجاً ويذهبون بجلال الحديث المتزن ، ويشوشون على أصحاب العقول

(١) آدمس ١٨٦ كتب محمد عبده ذلك النقد فى مقال عن نظام التربية فى مصر .

(٢) موت دنيا ١٠٦ — ٧ (٣) نفسه ١١٤

(٤) نفسه ١٠٧ — ١٠٨

الحادثة المنكورة ، فان تحريث أمرهم لا تجد لهم مبدأ ولا أساساً ولكنهم مندفعون مع التيار متحمسون له»[١]. ويظهر أن امتلاء الأجواء السودانية الثقافية في ذلك الحين بالأفكار الجديدة في الأدب والدين والاجتماع ، قد أورث في نفوس الكثيرين بلبلة وتردداً ، وزعزع من بعض الآراء والعادات والمثل السودانية القديمة . على أن قلة المعرفة ، وتفشي الجهل ما كان ليعين الكثيرين على تعمق الآراء الجديدة وتفهم لبابها وحقيقتها . أضف إلى ذلك شيئاً من التسرع كان يدفع الناس إلى اعتناق الجديد قبل أن يدرسوه أو التعصب للقديم قبل أن يصغوا إلى حجة المعارضين . ولقد شكى أحد كتاب النهضة من هذه الظاهرة بقوله : «أما هنا ، تحت تأثير الأوهام المجسمة والجهل المطبق لا يكتب الفرد في موضوع هو الحياة أو الموت ، إلا قامت في وجهه عاصفة هوجاء ترميه بالالحاد تارة ، وبالخروج عن حدود الدين طوراً مع سلامة قصده ونبل غايته . فما هكذا تجابه الحجة بالحجة ، ويواجه البرهان بالبرهان وتساق وسائل الاقناع البريئة »[٢]. ومن ثم قام رواد النهضة بالدعوة إلى حرية الرأى الحقيقية ، وإلى رفع مستوى التعليم ، وإلى تقبل آراء الغير في هدوء ، وفحصها في روية ، والاعتدال في الحكم عليها أو لها . فألقى عرفات محاضرة في كلية غردون في ١٨ مايو ١٩٣٤ تحدث فيها عن ضرورة حرية الفكر وتحديد حرية الفرد[٣] .

ودعا عرفات إلى التوسع في التعليم إلى أبعد مدى مستطاع . ولاحظ أن التعليم بعد ١٩٣٢ قد أخذ في التقهقر ، وطالب بادخال التعليم العالى الفنى والتعليم الجامعى في السودان ، فالجيل الناشيء يربى على أيدى آباء متعلمين ، وبذلك أصبح الجو العلمى والبيئة المتنورة أمراً ميسوراً

---

(١) نهضة ٢٤/٧–٨

(٢) نفسه ٢٠/١١

(٣) فجر ٢/٥٥

مما يشجع على تقبل هذا النوع من التعليم فى البلاد(١).

أما عن الدعوة إلى المقابلة بين الآراء ودراستها والتروى فى الحكم عليها ، فقد دعا الدعاة إلى إمعان النظر فى تلك الثقافة الطارئة عليهم ، وتعرف أسرارها وأهدافها ومدى صلاحيتها لبلادهم ومحاولة الاستفادة منها فيما لايتعارض مع مقومات القومية السودانية . وكانت الدعوة إلى التجديد بالتوفيق بين القديم والجديد ظاهرة غالبة على خريجى الكلية ، وعبر عنهم الشاعر الشيخ عبد الله عبد الرحمن بقوله :

أخذنا عن الغرب الحديث معارفاً ... تناقض وضع الهزل فى موضع الجد
وعدنا فحصنا الرواية عنهمو ... فكان لنا علم إلى الحسب العد
قبسنا من العصر الحديث حياتنا ... وكنا أناساً نحسن القدح فى الزند
خرجنا إلى الدنيا وعقنا مقامنا ... على هامش الكتب المؤكلة الجلد
وعدنا أناساً واقعيين همنا ... بعيد ولا نخفى خلاف الذى نبدى(٢)

وكذلك ينتهى أحد الرواد بعد التمحيص والتوفيق إلى تقرير أن (المثل الأعلى للحركة الفكرية فى هذه البلاد أن تكون حركة فكرية تحترم شعائر الدين الاسلامى الحنيف وتعمل على هداه وأن تكون عربية المظهر فى لغتها وذوقها مستلهمة فى كل ذلك تاريخ هذه البلاد الماضى والحاضر مستعينة بطبيعتها وعادات وتقاليد وأخلاق أهلها(٣) . وينصح عرفات الشباب بأن يقدروا عواطف الجماعة وتقاليدهم ، فلا يحاولوا وقف تيار نياجرا بأجسامهم وتحطيم

---

(١) بعد هذه الدعوة بسنتين تقريباً قدمت بعثة دولار De La Warr فى عام ١٩٣٧ إلى السودان ووضعت تقريراً ليكون أساساً لتنظيم التعليم الحكومى فى الفترة مابين عام ١٩٣٨ ، ١٩٤٦ . وأوصت البعثة بالتوسع فى التعليم . وكان من أهم ما أوصت به انشاء جامعة فى الخرطوم . ثم حالت الحرب العالمية الثانية دون البدء فى تنفيذ هذه التوصية ، حتى عام ١٩٤٥ إذ تكونت نواة لكلية جامعية بالخرطوم ، كانت تتألف من مدارس الحقوق والآداب والعلوم والهندسة والزراعة والطب البيطرى . وبذلك انتقلت كلية غردون من المرحلة الثانوية إلى المرحلة العليا ، وهى الآن تسمى « كلية الخرطوم الجامعية » . وفى سنة ١٩٤٦ أعلن مشروع السنوات العشر الذى ينتهى إلى جعل الكلية الجامعية جامعة تامة ناضجة .

(٢) الفجر الصادق ٦٤

(٣) محجوب ٣٦ – ٣٧ لعل الأصح أن يقال عادات أهلها وتقاليدهم وأخلاقهم .

الصخور برؤوسهم العالية(١) ؛ وبألا يغلوا فى اطراح العرف والتقاليد السودانية ، ولكنه لا يمنعهم من إبداء آرائهم على الصحف حتى تتكشف للنقد ، ويرحب بنشر آرائهم فى مجلة النهضة ما دامت فى دائرة المعقول والمفيد(٢) ، وفى الوقت نفسه يرى أن نجاح الانسان فى الحياة إنما يتوقف على عاملين أساسيين (ا) صفات الشخص (ب) وطبيعة المجتمع الذى يعمل فيه . وبقدر ما يتوافر فى الشخص من الصفات والمميزات ما يصادف هوى فى نفس الجمهور يكون أقرب إلى النجاح والفوز بالتقدير . وهذا يفسر لنا ما نشاهده من أن كثيرين من الكتاب والمصلحين قد يعانون آلام الفاقة ومرارة الاهمال فى حياتهم إن لم يقابلوا بالأذى والسخرية . فاذا ما طووا مرحلة العمر ، وأصبحوا فى ذمة التاريخ ، جاء من بعدهم جيل عرف فضلهم وانبرى إلى ثمرات عقولهم يقطفها بشره زائد(٣) . ولاحظ عرفات فى ذلك الجيل أن عدداً كبيراً من نوابغ الشباب السودانى يخفقون فى حياتهم العلمية أو الاجتماعية . فكتب يقوى من عزمهم ، ويحضهم على السعى فى هذا المضمار الشائك وإن كان النجاح ليس دائماً مضموناً . وإنما يكون حظ العاملين من النجاح أوفر (كلما تهذبت الجماعات، وتحررت عقائدها من الخرافات، وعقولها من سحب الجهالة والتعصب) (٤) ، ويبث العزاء فى نفوسهم بأن العامل حسبه من عمله ما يشعر به من لذة العمل والارتياح إلى إرضاء عقيدته واشباع كبريائه والاقتناع بأنه على صواب وإن أخطأ الناس فهمه ، ويضرب لهم الأمثال بعظماء التاريخ الذين لاقوا اضطهاداً فى حياتهم(٥) .

العلماء والشرع : تطلع السودان إلى ما كان يجرى فى مصر من إصلاحات

---

(١) نفسه ٢٤ / ٥
(٢) نهضة ١٩ / ١٢
(٣) نفسه ١٩ / ١٠ — ١١
(٤) نفسه ١٩/ ١٢
(٥) نفس المرجع والصفحة

فى القضاء الشرعى . ومن قبل مصر كان علماء الدولة العثمانية قد اجتمعوا وسنوا قانوناً سموه مجلة الأحكام العدلية وعمل به سنة ١٢٩٣هـ ، وأخذوا فيه أحكام البيع بالشرط من مذهب ابن شبرمة (وهذه أول ثغرة فى خط التقليد المحصن ، وفاتحة اتجاه جديد لفقه الرأى . ذلك بأن الأخذ برأى فقيه بعينه من الفقهاء الأربعة يعتبر حائلا دون مسايرة التقدم الحديث)(١).

وكانت الشريعة الاسلامية فى مصر — ولا تزال — تطبق فى المحاكم على الأحوال الشخصية ، والوقف ، والهبة ، والوصية . أما المعاملات والجنايات فيطبق فى شأنها قانون أوربى تطبقه المحاكم الأهلية التى أنشئت فى ١٤ يونيو ١٨٨٣ ، وتم تعميمها عام ١٨٨٩ ، وتطبق المحاكم الشرعية قوانين الأحوال الشخصية على مذهب الامام أبى حنيفة إلا بعض الأحكام أخذت من مذاهب أخرى . ثم بدأت المحاكم تتحلل من مذهب أبى حنيفة وتنقحه بآراء من المذاهب الثلاثة الأخرى ، فنجد العلماء منذ ١٩٢٠ يعدلون بعض الأحكام الخاصة بولاية البالغ على المال والزواج والطلاق والوقف والوصية ، واعتبر الاختيار بين فقه أبى حنيفة ، وفقه غيره من الفقهاء (خطوة مباركة فى سبيل تحرير الفقه الاسلامى من الآراء العتيقة التى لا تصلح لهذا العصر . وإذا كان أبو حنيفة قد أخذ بفقه الرأى ، إلا أن الرأى فى زمنه لا يوافق الرأى فى زمننا مع تقدم الزمن ، وظهور وقائع لم يعرفها أبو حنيفة)(٢) .

وينبغى أن نذكر ما لمحمد عبده وتلاميذه من أثر واضح فى هذه السبيل ، إذ كان مجتهداً فى كثير من المسائل مستقل الرأى ؛ فمن ذلك حكمه بالحبس على من تبين أنه شهد زوراً ولم يكن القانون من قبله ينص على معاقبة شاهد الزور ، وقد أقرت الحكومة عمل الامام وعدلت القانون بعد ذلك ليتمشى مع رأيه(٣) .

---

(١) مختار ٦٨ (٢) نفسه ٦٩

(٣) آدمس ٦٧ ويقول فى الصفحة نفسها إنه « كان يتوخى فى أحكامه تربية الجمهور وإيقاظ ضميره وبخاصة فيما يتعلق بالفسق وشهادة الزور . وكانت براعته فى تحقيق القضايا

والمعروف أن القضاء في السودان قد طبق كثيراً من الاصلاحات التي جرت في مصر، وأنه كان ولا يزال يتابع مصر خطوة خطوة في هذا التطور، اللهم إلا في حالات قليلة تفرد فيها التشريع السوداني بأحكام خاصة(١)، ولا تزال بعض التعديلات الخاصة بشروط الوقف والوصية لم تدخل بعد في السودان(٢).

ولا شك أنه كان لتعيين القضاة الشرعيين المصريين في السودان، ومنهم تلامذة للامام محمد عبده الفضل الأكبر في هذا الاصلاح.

ولقد قام رواد النهضة الحديثة من خريجي الكلية وغيرهم بمهمة معاونة العلماء في ذلك الاصلاح، فنجد «عرفات» ينقد الخطب المنبرية المتداولة، ويرى أنها تكاد تكون محفوظة لدى جمهور السامعين، ولذلك كادت الألفاظ تفقد قيمتها، وأصبحت الخطب لا تؤدي الغرض المطلوب منها من وعظ وإرشاد. (وليس ثمت من ضرورة لوضع الخطب في لغة القرون الوسطى في سجع مرتل بل في الامكان وضعها في لغة عصرية سهلة يفهمها سائر المصلين، ولا بأس من سجعة أو اثنتين عملا بالسنة المأثورة وترويحاً للسامع بادخال قليل من التغيير، والخير كل الخير لو انتشر خريجو المعهد العلمي في طول البلاد وعرضها، وجعلوا يعظون ويرشدون ويضعون الخطب حسب مايتراءى لهم)(٣)، ويسجل ظاهرة جديدة ويعدها الأولى من نوعها، وهي أن شيخ العلماء يوم ٢٤ مايو سنة ١٩٣٥ قد وزع في كل مساجد العاصمة المثلثة خطبة موضوعة تناولت بالوعظ والارشاد بعض الحوادث اليومية، والعيوب التي كان يعانيها السودانيون حينئذ، وتمنى عرفات أن يقوم شيخ العلماء بتأليف لجنة من خيرة العلماء، وأجلة القوم

= وفراسته في التمييز بين البريء والمجرم أشهر من نار على علم». ويقول في موضع آخر: «ان الشيوخ لم تجتذبهم مبادىء الشيخ محمد عبده كما اجتذبت طبقة المطربشين المتأثرين بالحضارة الغربية» ص ١٩٧.

(١) مدونات ٣١/٩٧ — ٩٨ (٢) نفسه ١٠٠

(٣) فجر ٣١/٩٧٨

لوضع خطب منبرية تناسب حالة السودانيين ، وتفصح عن عيوبهم وترشدهم إلى الطريق السوى ، ويختم كلمته بقوله (ورجاؤنا أن تثمر هذه الخطبة فلا نرى فى المولد (المولد النبوى) هـــذا العام إلا كل تقى ، وتمجيد لذكر المصطفى، أو لهو برئ لا يعارض أسس الاسلام) (١) .

إصلاح الاسرة : بعث السيد عبد الرحمن المهدى إلى الأمير عمر طوسن بخطاب جاء فيه : (ولقد تفشى الفساد فى النساء والأولاد ، وهـــذا يخالف قواعد ديننا الحنيف ، وينافى كرامتنا القومية ، وعوايدنا فى حفظ عروضنا والغيرة عليها . ولا يمكن ملافاة الأمر إلا بتعميم الزواج والتساهل فى المهر ، لقوله صلى الله عليه وسلم « أكثرهن بركة أقلهن مهوراً » وقوله «شراركم عزابكم » وقوله : « من تزوج فقــد حفظ ثلثى دينه ، فليتق الله فى الثلث الثالث ») (٢) .

وإلى جانب هذه الدعوة التى أشار اليها السيد عبد الرحمن ، نجد كتاب الصحف يقومون بحمــلة موفقة للدعوة إلى تغيير نظرة الرجــل نحو المرأة وإلى اعتبارها شخصاً مساوياً فى الحقوق والواجبات . ولعل الدكتور محمود حمدى الطبيب السودانى كان من أوائل الذين قاموا بهذه الدعوة على صفحات (النهضة السودانية) ، فحمل حملة شعواء على الاعتقاد السائد بأن الزوجة ملك للزوج ، فهو لذلك يعاملها معاملة السيد لعبده ، من استبداد بالرأى ، إلى توبيخ إلى ضرب ، إلى قتل فى بعض الأحيان (٣) . ثم يدعو إلى أن تكون العلاقة بين الزوجين علاقة حب بين نفسين (ينظران إلى جمال الحياة بعين واحدة ، ويسمعان أنغام الأبدية بأذن واحدة ، ويقطبان لآلام الحياة بجبين واحد .

---

(١) فجر ٣١/٨/٩٧٨ . وفى ذلك الحين تألفت لجنة من بعض فضــلاء سكان الخرطوم وأم درمان للبحث فى المسكرات بقصد التقليل منها إذا استحال منعها . (عبد الله ٢/٥٤٤)

(٢) عبـد الله ٣/١٦٧ ويذكر نعوم أن المهدى الكبير كان مهتما بتيســير الزواج (٣/٣٩٥) .

(٣) نهضة ١٠/١٦

فإذا كان الرجل هو الذى يقوم بتغذية جسم المرأة ، فالمرأة هى التى تغذى روح الرجل ، هى التى تبعث فيه شرارة الحياة إذا كانت خامدة) (١) .

على أن الدعوة انتقلت من دور الأمانى العذبة إلى دور التأمل العميق فى مشاكل المرأة السودانية ومحاولة حلها . وكان من أهم المسائل التى عرض لها الرواد فى هذه السبيل ثلاث : إحداها ، تتعلق بتعليم المرأة وتثقيفها . والثانية ، تتعلق بوظيفة المرأة فى المجتمع . والثالثة ، تتعلق بعادات المرأة خاصة ، والأسرة بصفة عامة .

أما عن تعليم المرأة ، فقد كان الرأى السائد لرواد النهضة فى ذلك الحين ، هو الاحتياط فى اختيار العلم المناسب لتثقيف المرأة . فمحجوب يريد أن يعلمها بحيث تصلح زوجاً مدبرة ، وأماً تعنى بتربية الطفل ، وراعية لجسد زوجها وروحه (٢) . وينظر عرفات إلى هذه المسألة نظرة واقعية ، فيقول : « إن كثيراً من عقلاء المحافظين الذين سمت أفكارهم فوق جو التعصب الأعمى مازالوا يعارضون فى إرسال بناتهم إلى المدارس التى وجدت خلال الربع الأول من القرن العشرين لعدة اعتبارات وجيهة فى ذاتها ، منها ما يرجع إلى العادة وما سببه الغيرة على العرض ، وما أساسه الدين . ونحن نعلم أن أكثر مدارس البنات كانت للارساليات ، يديرها القسيس والراهبات بأموال التبشير ، ولم تكن براعجها العلمية أو آثارها البادية للعيان لتحمل ابن البلد العاقل ليجازف بفتاته إلى أحضانها ... سيقولون ان هذا العذر كاد يزول بافتتاح كتاتيب حكومية ومدرسة للمعلمات أيضاً . فنقول نعم ، لقد كاد ، ولكنه لم يزل تماماً) (٣) . ويثبت عرفات عن طريق تتبعه لعصور التاريخ ، أن المرأة منذ قديم كانت تتعلم من أمها طهى الطعام

---

(١) نهضة ١٠/١٦ (٢) فجر ١٢/٥٢٠

(٣) نهضة ٣/١٧ وكان هنالك خلوات (تتعلم فيها المرأة وهى توجد فى كل قرية حيث يوجد شيخ الخلوة ويعطى لهن دروسا فى حفظ القرآن ومبادىء القراءة والكتابة) عبد الله ٢/٥٤٣ .

وإعداد البيت ، والعناية بالصغير ، والمريض والجريح ؛ وأن قليلا من النساء من كانت تضطر ـ لفقد النصير ـ إلى كسب قوتها باحدى المهن . وهذا النظام ظل فى خلال عصور التاريخ كما هو لم يتغير تغيراً أساسياً إلى يومنا هذا . وينتهى من ذلك إلى تقرير أن فى بقاء هذا النظام دون تغيير لدليلا على (مطابقته لمنطق المصلحة والواقع ، ولسنة تنازع البقاء وغريزة حفظ النوع)(١) . ولكنه يعود فيقرر أن برنامج تعليم المرأة من الصعب حصره وبيانه ، ولا سيما ولم يكن هنالك معاهد صالحة لتعليم المرأة تعليما تقدمياً فى ذلك العهد (٢) . فيظهر من ذلك أن عرفات كان متردداً نوعاً ما فى تقرير نوع التعليم المناسب للمرأة ، وربما كان فى ذلك أقرب إلى رأى عقلاء المحافظين كما يسميهم . على أنهم مهما يكن من اختلافهم فى نوع الثقافة ، لم يبيحوا للمرأة أن تخرج إلى مسرح السياسة والمناصب الحكومية ؛ بل رأى الأغلبية فى ذلك الحين هو أن وظيفة المرأة أن تصير زوجاً صالحة وأماً صالحة ، وعلى هذا الأساس يجب أن يكون تعليمها وتهذيبها (٣) .

على أن عناية الرواد باصلاح عادات الأسرة كانت بالغة . ويمكن أن نلحظ أربعة أصناف من العادات تردد الكلام فيها فى ذلك الحين :

١ ــ أحدها عادات الملبس : فالنساء العربيات متحجبات عادة ، غير أن الحجاب يكاد يكون منحصراً فى المدن وبين الأسر الكبيرة والمتوسطة . وهنالك جماعات متفرقة فى السودان ، من نساء الطبقة الفقيرة ، وقبائل العرب والزنوج لا يستعملن الحجاب ولا يعرفنه . وقامت من بعض شباب ذلك العهد رغبة فى الحث على سفور المرأة العربية السودانية حتى تساير النهضة النسوية فى مصر والشرق ، ولكن الرأى السائد كان الاحتفاظ بحجاب المرأة . فأعلن محجوب أنه يريدها متحجبة ليست سافرة ولا متبرجة(٤) . وحين قامت

(١) نهضة ٣/١٦

(٢) لا شك أن تعليم المرأة تقدم بعد زمن عرفات تقدما محسوسا فى السودان حتى إنها تدرس اليوم مع طلاب الجامعة فى كلية الخرطوم .

(٣) نهضة ٣/١٧ ، فجر ١٢/ ٥٢٠ (٤) فجر ١٢/ ٥٢٠

جريدة حضارة السودان تدعو إلى السفور محتجة بآداب الدين والفضائل والأخلاق، وحين رأت أن الحجاب سبيل إلى الاختلاط وفي الاختلاط مضار ومفاسد (١)؛ سخر بعض كتاب «النهضة» من هذه الدعوة بقوله: «اتجهت في هذه الأيام (١٩٣١) جهود الشبيبة إلى إصلاح حال المرأة السودانية ولكنهم لا يعنون بهذا الاصلاح تعليمها فحسب، بل يتوسعون في تفسير هذه الكلمة «أي كلمة إصلاح حال المرأة» بأكثر من هذا، ويريدون لها ما لا تريده هي لنفسها. يزعمون أن الحجاب يضايقها إلى حد الاختناق وأن القيد أدمى يدها والساق !!» (٢).

ودعا «ابن السودان»(٣) إلى التخلي عن (الرحط) و (الكنفوس) و (القرباب). أما الرحط فهو لباس عربي قح، ولبسه كان شائعاً لدى بنات العرب الصغار، وهو (نقبة من جلد أحمر مشقق سيوراً ليس له حجزة ولا ساقان، يشد كما تشد السراويل تلبسه الجواري قبل إدراكهن فاذا أدركن أو زوجن خلعنه. وهو عام في جميع السودان عدا البقارة كالمسيرية والحبانية والتعايشة والرزيقات فانهم يستغنون عنه بالتنورة) (٤)؛ «أما الكنفوس فهو لا يخرج عن كونه رحطاً أو سروالا أو هو يشبه الرحط من الأسفل والسروال من الأعلى ونظنه مختصر الاثنين» (٥). «أما لباس القرباب فهو عادة مصرية قديمة. والدليل على ذلك ما نراه في صور نسائهم المنقوشة على آثارهم القديمة، والهندوس يشتركون نساء ورجالا مع قدماء المصريين في لبسه. وقد استبدل به بعض السودانيات لبس السراويل، وتمسك البعض بالقرباب إلى اليوم» (٦).

٢ — وصنف آخر من العادات يتناول بعض أعضاء جسم المرأة بالفصد والقطع

---

(١) عبد الله ٢/٥٤٣ (٢) نهضة ١٩/١٤

(٣) أخبرني الدكتور مكي شبيكة أن صاحب هذا الامضاء هو الشيخ عبد الرحمن احمد أحمد خريجي قسم القضاء الشرعي بالكلية القديمة وهو صاحب جريدة السودان التي ظهرت ١٩٣٤.

(٤) عربية ١٨ — ١٩، نهضة ٩/١٣، ١٤

(٥) نهضة ٩/١٣، ١٤ (٦) نهضة ٨/١٣

والتشويه ، ومن ذلك الوشم والختان والتشليخ . أما الوشم فقد ذكر الشيخ عبدالله عبد الرحمن أنه عادة عربية جاهلية ذكرها النابغة وطرفة فى شعرهما(١). وأن «وشم اللثة والشفة السفلى فى النساء عادة عامة فى جميع قبائل السودان ماعدا الكبابيش والكواهلة والشنابلة من عرب كردفان . وقد تغالى بعض القبائل فى هذه العادة فتشم مع اللثة الشفتين معاً كالجدة وجهينة ، بمديرية دار الفونج ، والضباينة (ذبيان) على نهر عطبرة ، والبقارة فى هذا الوشم القدح المعلى»(٢). أما الختان الفرعونى فقد سبق أن دعا الداعون إلى التخلى عنه(٣). وبالرغم من محاربة الحكومة له ، وإفتاء مفتى السودان سنة ١٩٣٩ بأن الطهارة الشرعية مستحبة فى الشرع وليست أمراً واجباً ، وكل ختان خلافها فهو حرام(٤) ، بالرغم من ذلك كله فلا يزال الختان الفرعونى قائماً إلى اليوم فى كثير من الأسر السودانية . أما عن التشليخ فقد كتب الشيخ عبدالرحمن أحمد «ابن السودان» بحثاً قيما فى مجلة النهضة يثبت فيه منشأه وأنواعه وأضراره . يقول إن الشلوخ هى الخطوط الأفقية أو العمودية المطبوعة على الخدود من أثر القصد بالموسى ، وهى عادة حديثة العهد اخترعها العرب بعد دخولهم السودان واتخاذهم ضفاف النيل موطناً لهم . أما الداعى إلى اختراعهم فهو المحافظة على نسلهم من الاختلاط بالنوبة والاندماج فيهم . وقد امتاز العرب من قديم الزمان بشدة المحافظة على أنسابهم . ومن عادتهم أنهم يتخذون سمة يسمون بها إبلهم فى أفخاذها وأيديها ، وهذه السمة متنوعة إذ لكل قبيلة سمة خاصة بها ، يعرفون بها إبلهم إن ضلت أو سرقت . ولا تزال سمات الإبل مستعملة إلى اليوم بينهم . فلما استوطن العرب على ضفاف النيل مع النوبة اختلطوا بهم وعاشروهم ثم صاهروهم ، وخشوا أن ينقرض نسلهم

---

(١) عربية ٩ — ١٠ (٢) نفسه ص ٩

(٣) يقول الشيخ عبد الرحمن احمد (وقد كتبت عدة مقالات فى مضار الخفاض فى سنة ١٩١٣ ونشرت فى الرائد) وذكر أن المصلحة الطبية مهتمة بهذا الموضوع (نهضة ٨/١٣).

وراجع كذلك صفحة ٧٢ من هذا الكتاب

(٤) جريدة النيل ٣١/٧/١٩٣٩

بالاندماج فى النوبة، ولم يكن هناك مايميزهم عنهم فتواطئوا على تشليخ أبنائهم . واختلفت الشلوخ باختلاف القبائل ، كما اختلفت سمات إبلهم ، فلقبائل الشايقية ثلاثة خطوط أفقية على كل خد ، ولقبائل الجعليين ثلاثة خطوط عمودية على كل خد ، ولقبائل العبدلاب ثلاثة خطوط عمودية ترتكز على خط رابع أفقى من الأسفل يسمونه عارضاً الخ . . . أما سكان البوادى من العرب فنظراً لبعدهم عن الاختلاط وعدم خوفهم من الاندماج لم يستعملوا الشلخ بل إن عادة وشم الشفة مفقودة فى نسائهم ، ثم انتشرت عادة الشلخ حتى عمت العرب والنوبة على السواء ، وتعدتهم إلى المصريين والسوريين الذين استوطنوا فيه سواء أكانوا مسلمين أم مسيحيين ، وتأصلت فى قلوبهم حتى ظنوا أن الشلوخ تكسب المرأة جمالا (وخفى عليهم أنه تشويه للوجه الذى هو مرآة الانسان وأفضل أعضائه ، وتشويه الخلقة الالهية البديعة حرام شرعاً)(١) .

٣— صنف ثالث من العادات يشتمل على تزين المرأة ، وقد دعا (ابن السودان) إلى التخلص من عادة ضفر الشعر ، وذكر أنها من عادة قدماء المصريين . أما نساء العرب فكن يقصصن شعورهن أو يضفرنها ضفيرتين ، أو يرسلنها على ظهورهن (٢) .

٤— صنف رابع من العادات منشؤه الخرافة والوهم ، كالاحتكام إلى الجماد والنبات ، والتطير منه أو التفاؤل به ، وكالاعتقاد فى تأثير الأرواح ، وكتفسير أصول الأشياء ونشأتها على أساس الوهم والخرافة ، وكالتأثر بعقائد قديمة كانت قبل دخول الاسلام ونحو ذلك ، وهذا الصنف كله مشترك بين الرجال والنساء . وقد قام يدعو روّاد النهضة الحديثة(٣) إلى التخلى

---

(١) نهضة ١٤/١٦ (٢) نهضة ١٣/٨

(٣) كدعوة ابن السودان الى التخلى عن عادة رسم الصليب على جبهة المولود يوم ولادته فهى من عادات المسيحيين، وقد بقيت هذه العادة فى السودان عند بعض السودانيين. وكيفية رسمه من اتخاذ غائط المولود مدادا يرسم الصليب به على جبهته وعلى حيطان الغرفة التى ولد فيها — نهضة ٨ / ١٣

عن هذه العادات أو بعضها .

ثم تلاها جماعة أنصار السنة التي أنشئت في عام ١٩٣٩ وهي ترمي إلى :

١ — التوحيد الخالص المطهر من جميع أنواع الشرك .

٢ — التزام صريح الكتاب وصحيح السنة .

٣ — مجانبة البدع ومحدثات الأمور .

٤ — التمسك بالرجولة .

٥ — القضاء على الخرافات والتقاليد الرجعية(١) .

ويلاحظ أن من بين هذه الأغراض القضاء على الخرافات والتقاليد الرجعية ، فهذه الجماعة تتفق من هـــذه الناحية مع الدعوة الاصلاحية التي قام بها الرواد في الجيل الماضي . وقد كتب « الشيخ الزبير المحمود الشيخ الزاكي » كتاباً سماه « إرشاد البدوي للدين النبوي » أراد فيه أن يعلم أهل بادية السودان بنوع خاص تعاليم الاسلام صافية كما يراها . وفي هذا الكتاب ذكر بعض العقائد الشعبية التي رأى أنها مخالفة للاسلام ، ودعا إلى التخلي عنها . فمن هذه المعتقدات : (عدم أكل قلب الذبيحة) كما تفعل قبيلة المورغماب — و (المشاهرة) ، وهي أن الرجل في أيام الزواج لا يذهب إلى بيوت الأموات ، والصبي المختون لا يدخل عليه الجنب ، فاذا أصيب أحد المذكورين بأمر قدري نسب إلى المشاهرة — و(القطيفة) ، وهي النذر لأولياء الله أحياء أو أمواتاً — و(تبتيك آذان الأنعام) ليزيدوا في الرزق وليمنعوا الأنعام من الجرب والعنبه والنحاس والجفار ونحوها . ومن المشاهرة ، القيام من الدار التي مات بها الميت تشاؤماً ، وتسمية أولاد المرأة التي يموت أطفالها بأسماء العبيد والأرقاء فراراً من الموت ، أو تغيير شلخه ، مع أن الشلخ هذا محرم في الدين النبوي حتى في وجه البهيمة ، فكيف به الآدمي . وقد نقل صاحب كتاب الآداب الشرعية اتفاق المسلمين على تحريم الشلخ في الوجه(٢) .

(١) شخصيات ٩٣

(٢) ارشاد ٣١ — ٣٢

و(التشاؤم)من شهر صفر،فلا يكون فيه زواج ولا ختان، ولا ينزل فيه أحد فى دار الصيف لأنها دار إقامة البدو السنوية . وهذه عقيدة جاهلية لا أصل لها فى الاسلام(١) — (الزار والدساتير)عند ما تكون المريضة مصابة بأوهام يطلبون الشفاء من الجان وأرواح الشياطين ، ويسمونهم أولادمامة ، أولاد يومي ، جماعة الست خضره ، جماعة عبد القادر ، ويحضرون لهم الثياب إرضاء لهم ، والطيب والحرير ، وكل مايتمنون ، ويذبحون لهم القربان (٢) — و (الاعتقاد فى النجوم) ، يسألون عن المنازل عند ما يريدون التزوج ، وربما يطلق أحدهم امرأته إذا تزوجها فى الدبران أو الهقعة . ويقولون فى ذلك أشعاراً كثيرة ، منها : « وفى هقعة تلد الاناث بلا ولى » ومنها : « بشره فى الدبران بموت عاجل » (٣) — (والتشاؤم من يوم الأحد) ، لأنهم يسمعون بعض القصاصين بالبادية ، يقولون بشؤم يوم الأحد ، وبأن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : من حلق رأسه سبعة آحاد قطع الله رأسه ، وبأن علياً رضي الله عنه أمر بقطع رأس رجل عند ما أخبره بأنه حلق رأسه سبعة آحاد ... وهذه الأحاديث مكذوبة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى أمير المؤمنين رضى الله عنه (٤) . و (الاعتقاد فى الشجر) و (تغيير اسم الطفل خوف الموت) و (اعتقاد الخير فى الغراب) الخ... (٥) .

فهذه وغيرها يرى الشيخ الزبير أنها مخالفة للاسلام ، كما يعتقد أن كثيراً منها من تراث أجدادنا العرب قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم فى زمان الجاهلية ثم جاء الاسلام ومحاها (٦) .

---

(١) ارشاد ٣٦

(٢) نفسه ٣٧—٣٨ . (٣) نفسه ٤١

(٤) نفسه ٤٤

(٥) نفسه ٤٥ — ٤٧ وإذا أردت أن تعرف مزيدا عن هذه العقائد الشعبية فارجع الى تونس ، ١٤٥ — ١٤٦ ، ٢٩٩ — ٣٠٩ عربية ٣٩ — ٤٣ ، ماك ٧٣ — ٧٤ ، ٦٥ ، ١٠٢ ، نعوم ١/٢٣٣ وما يليها .

(٦) ارشاد ٣٦

العبادة : ظهرت النزعة المثالية فى كتابات الجيل الماضى ، فأكثروا من التحدث ، كما عند عرفات ومحجوب ومحمد عشرى وعبد الله عشرى ، عن الحق والخير والجمال ، وعرفوا الناس بهذه المثل ، ودفعهم عدم الرضا بالحياة السودانية المادية ، حينئذ إلى أن يلجوا فى بيان عيوب التعلق بالمادة ، والشره على حطام الدنيا ، وأخذ عرفات يميز للناس بين العرض الزائل والجوهر الدائم ، فيبين لهم : « أن النجاح ، بالثروة ، أو الجـــاه ، أو الوظائف ، أو حسن الأحدوثة بين الناس أمر اعتيادى ، بل هو فى الحقيقة عرض زائل ، وسراب خلاب »(١) .

وساعد على تفهم هذه المثل ما أقبلوا عليه من ثقافة فلسفية قديمة وجديدة . ولا بد أن عدداً منهم قد درس كثيراً فى الفلسفة الالهية والطبيعية . فاتسعت بذلك آفاق مداركهم وتملت نظرتهم الأكوان وما وراءها ، فجعلوا يبحثون فى الانسانية ، وتمجيد الله ، وأهداف الخلق ، والعلاقة بين المثل العليا بعضها وبعض . وأصبحنا نسمع لأول مرة آراء داروين تمتزج بالوحدانية الالهية فى قول عرفات حين يريد أن يثبت أن كل شىء يعبد الله ويسبح بحمده ، حتى الجمادات : (أما الكائنات الدنيا فأكثر قياماً بواجبها هـــذا من الانسان وأكثر عبادة لله ، وأصدق تسبيحاً ، فالعناصر اللاعضوية تمشى فى أدوار تغيراتها الطبيعية والكيماوية حسب القوانين الأزلية ، والعصيان هنا مستحيل . والكائنات العضوية من أميبا إلى بكتريا إلى ما سواها من الحيوانات تقوم بدورها فى الحياة خاضعة لنواميسها . وفى هذا تمام قسطها من عبادة الخالق وتمجيده)(٢) . ثم نجـده يفلسف الغاية من الخلق فيجعلها تمجيداً لله ، تلك الفكرة المستوحاة من النص القرآنى الكريم « وإن من شىء إلا يســبح بحمده » فيأخذ عرفات فى شرح ذلك مستفيداً من ثقافته الفلسفية فيقول : «يجب أن نسلم مبدئياً بوجود الخالق وحصول الخلق ، لأن موضوعنا الغاية من الخلق لا كيفية حدوثه . والخلق والتمجيد ينصبان على جميع الموجودات ،

---

(١) نهضة ١٩/ ١٢ (٢) نهضة ١٧/ ٢٠

ومنها الانسان. وعلى هذا يمكننا أن نعرف التجديد بأنه الخضوع لشريعة الله وطبيعة الكون التي فطره تعالى عليها والقيام بالقسط اللازم من عمران الدنيا عمراناً صالحاً يؤدي بحكم صلاحه واستقامته إلى سعادة الدار الآخرة» (١).

ولأول مرة في السودان نجد من يجعل غاية الدين والفن واحدة على نحو جديد ،فيقول حمزة طنبل :« قال النبي محمدعليه السلام : تفكر ساعة خير من عبادةسنة أتدري لماذا ؟ لأن التفكر يكشف للمتفكر عن لباب المخلوقات وحقائقها فيدفعه الشعور بعظمة صانعها إلى إجلاله ، والاقتراب من دائرة معرفته ... وإن للأدب مجالا عرضه السموات والأرض خليق به «الذين يتفكرون فيخلق السموات والأرض»، وإنه موصل آخر إلى ماوراء الطبيعة: إلى المولى سبحانه وتعالى ... تذكرت هذه الحالة التي تعترى بعض الخاصين من الأدباء والفلاسفة التي يعبرون عنها بحالة الصفاء والاشراق . فلم أتردد في الاعتقاد بأنها شبيهة بحالة «البسط» التي تغمر بعض التقاة المتدينين»(٢).

هذه اليقظة العلمية والروحية التي تمتع بها كتاب الجيل الماضي قد جعلتهم من غير شك أشد إحساساً بالدجل العلمي والروحي الذي كان يبدو في بعض الأوساط السودانية ، كما جعلتهم أقدر من غيرهم على تحسس مواضع الداء في المجتمع السوداني وتشخيص الدواء له . لذلك وقف الرواد بعضا المعلم المرشد ينبهون الناس إلى طريق الصلاح ليسلكوه وطريق الفساد ليتجنبوه . ولم يسلم صوفية ذلك العهد من نقد لاذع وجهه اليها الأستاذ أحمد يوسف هاشم . وكان يرى أن الطرق الصوفية قد سلكت في مبادىء أمرها — يعني أيام الفونج — سبيل الرشد والهداية سائرة على السنن القويمة التي دعمها لها الأولون ، ولكن الطرق بعد أن اتسعت دائرتها وأصبحت مقصد الناس جميعاً (وكانت من قبل مقصد صفوة مختارة من الناس) ، تغير

(١) نهضة ٢٠/١٧

(٢) طنبل (١) ١٨ — ١٩

الحال غير الحال وأصبحت فى أشد الحاجة إلى الاصلاح والتقويم . وهو يأخذ عليها تعدد الشيوخ وتفرق الدعايات واستغلال سذاجة الجمهور وجهلهم أحياناً ، وقلة المعرفة الصحيحة بين أصحابها ويختم حديثه بقوله : «لست أعنى مما تقدم أن السودان خال من الرجال الصالحين العابدين لله حقاً ، وإنما أعنى أن الصالحين أندر من الكبريت الأحمر ، وهم على ندرتهم محوطون بجيوش العاطلين المرتزقة يحمونهم فى كنفهم من نصيب العمل ، والبلاد فى حاجة اليهم . ألم يأت الوقت الذى تقدم فيه جمعيات للوعظ والارشاد تهدى هؤلاء الناس الى سواء السبيل» (١) .

ثم قام فريق الوهابية وأنصار السنة ودعوا إلى « التوحيد الخالص المطهر » على حد تعبيرهم ، ولكنهم لم يجدوا من السواد الأعظم من السودانيين آذاناً صاغية . فنجد مثلا الشيخ الزبير فى كتابه (إرشاد البدوى للدين النبوى) يصوغ التعاليم فى صورة سؤال وجواب ، ويوجه فيه الخطاب إلى أهل البادية الذين ألف الكتاب من أجلهم ، ونقتطف للقارئ أمثلة منه للتوضيح :

(س ـ ومن تنادى لشفاء مريضك ؟

ج ـ أكتفى بالذى اكتفى به إبراهيم خليل الرحمن حين حاجه أبوه وقومه ، وقص الله علينا قصته . «واتل عليهم نبأ إبراهيم : إذ قال لأبيه وقومه ما تعبدون» . . . . الخ) .

(س ـ ومن تنادى إذا هاجت الريح ؟

ج ـ أقول : محمد معانا لاتنسانا . أقول لك : لاتقل ذلك أيها البدوى ، بل قل ما قاله محمد صلى الله عليه وسلم « اللهم اجعلها رياحاً ولا تجعلها ريحاً ، فان الرياح مبشرات ، والريح لا تأتى إلا بالشر . وقال تعالى (وهو الذى يرسل الرياح مبشرات) ، وقال (وفى عاد إذ أرسلنا عليهم الريح العقيم) .

---

(١) فجر ٢٦١/١٦

(س ـ وبما تحلف إذا أردت أن تحلف ؟

ج ـ لا أحلف إلا بالله لأن النبي عليه الصلاة والسلام قال : (من حلف بغير الله فقد أشرك) وقال (ليس منا من حلف بغير الله...)

هـذا جانب التأييد . أما جانب المعارضة فهنالك رسالة صغيرة وضعها الشيخ كامل محمد حسن الأحمدى بالخرطوم يرد بها على دروس ألقاها الشيخ حسون أحد دعاة الوهابية فى السودان ، والرسالة عنوانها (كتاب الدر المصون فى الرد على معتقد حسون) . وهى وصف طريف للمحاورة التى وقعت بين صاحب الدرس والمناقشين ، نقتطف منها ما يأتى : (هيأ أحد يس عبـد الرازق الترزى بالخرطوم الاجتماع لسماع درس حسون الموظف بالتلغراف ـ والكل لا يجهل من هو حسون ـ وإذا به يبدأ درسه بمقدمة جـذابة خلابة ، ثم يقول : إن الأسماء كرفاعى وقادرى ، وأحمدى ، وشاذلى ، وإدريسى ، وختمى ، وسمانى ، وبرهامى ، وعزمى وضيقى ، وإسماعيلى إلى آخره ، ما هى إلا تفرقة فى الدين ، ولقد حق عليهم قوله تعالى : « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شىء » (أى أنت برىء منهم يا محمد) ، ولا يخفاكم ما فى ذلك من إساءة للاولياء والصالحين مؤسسى هذه الطرق الصوفية ، وأيضاً للمنتمين اليهم ، من لسان هذا الرجل الذى أراد أن يكيد للاسلام باسمه ويخرقه فى الصميم . لا بأس ، فهذه عقيدته . فأجبناه بأن هذه التسمية لم تحـدث أى ضرر فى الدين . فهل الادريسى مثلا أمر بتغيير الصلاة من أوقاتها ؟ أم أن الختمى أمر أن يصـلى الظهر خمساً بدلا من أربعـة ؟ . أم أن القادرى زاد فرضاً آخر ؟ . أم أن الاسماعيلى أو العزمى أو الأحمدى قال شيئاً ينافى أصـول الدين ؟ . قال : وهل حصل مثل هذه التسميات فى زمن الرسـول صلى الله عليـه وسلم . قلنا له : نعم ، فلشرف صحبته عليه الصلاة والسلام سميت الصحابة . والصحابة أسماء . منهم الأنصار ، والمهاجرون ، وأهل الصـفة ،

وبيعة الرضوان ، والبدريون . ومن بعد ذلك : التابعون ، فتابعو التابعين . فهل ترى ان هذه التسميات أيضاً تفرقة فى الدين ؟ فسكت سكتة طويلة » (١)

الاخلاق : ولم تقف الدعوة الاصلاحية عند ما سبق ذكره بل عنوا بابراز الصفات الخلقية السودانية وتصورها بخيرها وشرها ، حتى يتمسك الناس بالحسن المقبول منها ، كما بينوا لهم مثلا عليا ، ورأوا أن « لا حياة للامة ولا للافراد بغير مثل عليا يسعون للحصول عليها » (٢) . واعتزوا بالأخلاق العربية ، وشادوا بها ، كالكرم والمروءة ، والنجدة ، ومراعاة الجار ، واحترام العرض ، « وليس من شك فى أن العرب أنفسهم كانوا على جانب عظيم من سمو الخلق ورفعة النفس ، وأن هاتين الصفتين كلتا وازدانتا بما وجدوا عليه أهل السودان (حين نزلوا بينهم) من العفة والشرف ، وصدق القول ، واجتناب الخنا ، وكرم الخصال » (٣) .

على أن الرواد لم يترددوا فى إبراز العيوب والدعوة إلى التخلى عنها . فحمل بعضهم على العصبية القبلية التى حملها العرب معهم إلى السودان ، وحدثت من جرائها أضرار بالغة فى تاريخ البلاد (٤) . وحملوا على التسرع فى الحكم ، والغريب أن هذه الصفة قد لفتت أنظار عدد من الكتاب السودانيين ، فيقرر أحدهم أن « السودانى سريع الحكم سواء أكان ذلك خيراً أم شراً ، فهو يحكم على هذا بالخيانة العظمى لأنه زلت به القدم على غير قصد ، ويحكم لذاك بالعظمة والجلال لأنه بهره فى موقف من مواقفه ، وسرعان ما يغير

---

(١) حضون ٤

(٢) من مقال لمحجوب فجر ١٠/٤٢٢

(٣) من مقال لاحمد يوسف هاشم فجر ١٢/٤٣٣

(٤) نفس المرجع والصفحة .

رأيه في الاثنين إذا جاءت الأيام بما يدعه يحكم بالضد ، فيفوز الأول بالرضى والثاني بالسخط ، ولهـذا لا نعرف قيم الرجال ، ولا تقدر الأعمال تقديراً صحيحاً)(١) ويرى آخر أن أظهر شيء في المجتمع السوداني هو التسرع(٢) ، ويرى ثالث أن (التسرع خلق ذميم من أخلاقنا يكاد ينحصر في الشبان)(٣) واعتبر عرفات أولى المكروبات بالمحاربة هو التسرع ودعا إلى الروية في الحكم على الرجال والأعمال في إنصاف وقصد ، دون تأثر بحب أو كراهية او نظر إلى مصلحة ذاتية والاهتمام بالأعمال دون الأقوال . وأرجع سبب فشل بعض الجمعيات في وقته إلى التسرع في الحكم (وهذا عيب فاش في جميع الأمم حديثة العهد بالأعمال العمومية ، ومنشؤه حماس الشباب والغرور المقترن دائماً بالتعليم الناقص والاستهانة بالصعاب)(٤) .

ويثير عرفات روح النشاط والطموح في النفوس إذ يقول مخاطباً زميلا له « الداء عندي يا أخي في نفوسنا، إنها خوارة ، وإنها جد عاشقة لمهاد الدعة الوثير حتى قعدت بنا عن السعي والتحصيل، وبتنا نقنع باليسير التافه، لا زهداً في الزائلة ، ولا نسكا وتقشفاً ، وعفـة وطهارة ، بل عجزاً وكسلا وخوفاً . والعلم باصاح لا يأتي بالهين وإلا كنا جميعاً أساتذة وجهابذة وعلماء أعلاماً » (٥) « تسائل أصـدقاءك ومعارفك واحداً واحداً : ما رأيك في مشروع كذا، فيكاد يجمع الكل على قول واحد في صيغ مختلفة: « إنه حرى بكل تعضيد ، جدير بكل نجاح » . فاذا بذلك المشروع يسير بقدم ضعيفة لا تلبث أن تعجز عن المشي فيقعد فيرقد فيموت. أين أنصار المشروع ؟ »(٦) .

ولا ينسى أحمد يوسف هاشم أن يأخـذ على الناس التغالي والافراط « في الشجاعة حتى إن الرجل يرمى بنفسه في أحضان المنون قبل أن ينظر

---

(١) فجر ٨ / ٣٦٧ (٢) نهضة ٢٤ / ٤ — ٥
(٣) طنبل ٩٠ (٤) نهضة ٣٦ / ٥ ، ٦
(٥) فجر ٤ / ١٥٨ (٦) نهضة ٢٦ / ٥

عاقبة إقدامه ، وقبل أن يمحص النتيجة ويمعن فيها، فيذهب كالمنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى — وما أكثر من فقدناهم على هذه الحال ، ثم إنهم تغالوا في الكرم حتى إن الرجل يعقر ناقته التي هي قوام رزقه لاقراء ضيف ساقه الطريق اليه ، ولا يأبه لما قد ينتابه في الغد من جوع فاتك . وقد تدرجت بهم هذه الحال إلى أن صارت حياة الاملاق عنوانا لهم) ، وينتهي الى أن هذا التغالي قد مهد لنكبات حلت بالبلاد (١).

وهكذا نجد الرواد قد أبرزوا للناس محاسنهم كما جهروا بعيوبهم ، وكانوا يرون في هذه المساوىء والعيوب مايحول دون تحقيق الشعور القومي السليم ، وتمكين الحياة العلمية الصحيحة التي تقوم على الاقبال على العلم ، والاعتدال في الحكم ، وتطهير النفوس من الضغائن والأحقاد .

---

(١) فجر ١٢ / ٣٦٥

القسم الثانى

تاريخ الشعر العربى فى السودان



مقدمة

سلك الشعر العربي فى السـودان أربعة اتجاهات رئيسية :

١ ــ اتجاه الشعر الشعبي الدارج

٢ ــ اتجاه الشعر الديني الصوفى الفصيح

٣ ــ اتجاه الشعر التقليدى الفصيح

٤ ــ اتجاه الشعر التجديدى الفصيح

١ ــ الاتجاه الأول يبدأ بدخول العرب فى السودان ومعهم لهجاتهم العربية الدارجة . وفيها صـاغوا آداباً محلية تغنوا فيها بالبطولات ، من شهامة وشجاعة وكرم ، فهو بنوع خاص « شعر بطولة ». وظل كـذلك فى خلال العصور ، دون تغيير جوهرى فى ميزته العامة تلك ، حتى قامت فى العصر الحديث حركة تجديدية تدعو إلى تغيير الموضـــوعات القديمة ، والأسلوب القديم .

٢ ــ والاتجاه الثانى يبدأ على وجه التقريب مع عصر الفـونج ، وفيه نسمع من الشـعراء أدبا دينياً باللغة الفصحى تغلب عليه النزعة الصوفية، ويتخذ طريق تطوره بعيداً عن الشعر التقليدى أحياناً وقريباً منه أحياناً أخرى حتى يصب أخيراً فى العصر الحديث .

٣ ــ والاتجاه الثالث يبدأ مع العصر التركى على وجه التقريب ، وذلك حين تشتد الصلة بين أدباء السودان والشعر العربى الذى أنتجته العصور الجاهلية والأموية والعباسية ، فيتجاوز الشعر السودانى حدود الأغراض الدينية الصوفية من جهة ، ويترسم جهد المستطاع طريقة شعراء العرب فى التعبير وبناء القصيدة وتناول الأغراض الشعرية ، من جهة أخرى . وهذا الاتجاه كسابقيه لايقف عند عصر معين بل يمضى فى سبيل تطوره قدما إلى عصرنا هذا .

٤ — والاتجاه الأخير يبدأ مع انتشار الثقافة الجديدة في مطلع القرن العشرين حين تنشأ مدارس أدبية تحاكي شعراء الغرب والمهجر والمجددين في مصر وغيرها . وبذلك تظهر ملامح شعر تجديدي فصيح في الأدب السوداني الحديث .

ومن هذا التقسيم الرباعي ندرك أن كل اتجاه بدأ بعد الذي سبقه ، واستمر في طريقه إلى العصر الحاضر . ومعنى هذا أن الاتجاه الأول قد ساير الاتجاه الثاني في عصر الفونج واصطحبا معاً إلى العصر الحديث . فاذا تقدمنا إلى القرن التاسع عشر رأينا اتجاهاً ثالثاً يضاف إلى الاتجاهين السابقين ويأخذ في مسايرتهما تجاه العصر الحاضر . فاذا وصلنا إلى مطلع القرن العشرين اصطحبت الاتجاهات الثلاثة مع الاتجاه الرابع ، كل في طريقه ؛ فالشعر الشعبي الدارج ، إلى جانب الألوان الثلاثة من الشعر الفصيح . ولكي يتضح ذلك التقسيم نرسم له الخطوط التالية :

التجديدى التقليدى الدينى الصوفى الشعر الدارج

القرن العشرون
» التاسع عشر
» الثامن عشر
» السابع عشر
(الفونج) » السادس عشر

الباب الأول

الاتجاه الأول: الشعر الشعبي الدارج

نلاحظ (أولا) أن هذا الشعر فى معظمه يمثل شعر البطولة العربية التى تتجلى فى الشجاعة والشهامة، والكرم والمروءة، ولكننا سنجد فى هذا الشعر الشعبي كثيراً من الغزل، والغزل لم يكن فى الحقيقة إلا مظهراً من مظاهر هذه البطولة؛ فالمرأة فيه كما فى الشعر الجاهلى، تمثل حلما يتطلع إليه الفرسان ويستلهمونه الحماس والاقدام، ومثالا جميلا يتسابق الأبطال إلى اكتساب حبه وإعجابه وتقديره، وحصناً منيعاً يتنافسون فى ارتقاء ذراه، أو حماية بابه. ومن ثم رأينا الغزل فى الجاهلية يتجلى فى الغالب ملازماً للشعر البطولى، أو ممتزجاً به، وقلما نجد من شعراء الجاهلية من نظم قصيدة فى الغزل لباعث الغزل وحده. وإذا تتبعنا شعراء البطولة فى الجاهلية وجدنا أنهم كانوا فى أكثر الأحيان غزلين، فعنترة عشق عبلة، والمخبل السعدى عشق الميلاء، وحاتم الطائى المشهور ببطولة الكرم عشق ماوية[1]، وعلى هذا النحو جرى شعر السودان الشعبي، وهو شعر القبائل العربية التى حافظت على كثير من مظاهر التراث الجاهلى القديم.

ثم نلاحظ (ثانيا) أن الشعر الشعبي الدارج فى السودان، أيا كان غرضه، كان ولا يزال موضوعاً للغناء والترنيم، وأن من عادة السودانيين أنهم لا يتذاكرون الشعر الشعبي إلا موقعاً منغماً، سواء أكان غزلا، أو هجاء، أو مدحاً، أو تحريضاً، أو استرحاماً، أو رثاء. وهذه إن دلت على شيء

---

(١) زيدان ١/١٤٠

فانما تفسر ميلهم الطبيعي للغناء) (١) . وربما كان الشاعر العربي القديم فى أزمان الجاهلية ، يصنع الشعر للغناء أو يجعله موضوعاً للغناء ، كما هو الشأن فى الشعر الشعبي الدارج فى السودان . يقول جورجي زيدان : «يظهر أن الشعر والغناء من أصل واحد عند جميع الأمم ، وضع أولا للتغني به وإنشاده للآلهة أو الملوك . ولذلك فاليونان والرومان يقولون حتى الآن غنى شعراً وليس نظم شعراً أو صنع شعراً. والعرب يقولون : أنشد شعراً أي غناه» (٢).

أغراض الشعر الشعبي :

لعل من الملاحظ فى الشعر العربي القديم أن بين عاطفة الحب وبين الابل رابطة وثيقة ، ذلك لأن الابل هى المطايا المؤدية إلى الأحباء . وكذلك نجد من الأغاني العربية السودانية القديمة «غناء النم أو النميم» يغنيه المسافرون أو الحداة على ظهور الابل ، وهو غناء غرامي فيه حث للابل على الاسراع إلى جهة الحبيب ، وفيه حنين وشوق إليه . وسنرى أن هذا الشعر الغرامي المقترن بحداء الابل قد دخل فى المدائح النبوية التي صيغت بالعربية الفصحى ، عند صوفية السودان وغيرهم .

ولعرب السودان شعر يغنونه ، فيه دفاع عن عرض ، أو تحمس لحرب ، أو شكوى من الفراق ، أو بكاء على فقيد ، أو مدح لفرد ، ويقرنون غناءهم بضربات موقعة يقرعون بها وجه الأرض بعصا صغيرة يمسك بها المغني . ولذلك يسمون الغناء بهذا الشعر «غناء المطرق» والمغني يسمى اللبيب أو الغناى . وهو مخصوص بالملوك وأكابر القوم . ولكل رجل شهير لبيب ينظم له القول فى المدح والفخر والحماسة (٣). وقريب من ذلك «الجرداق» عند عرب البقارة فى الغرب ويسمى «البوشنى» ، وهو يتغنى على ظهر جواده بمدح أهل الكرم والشجاعة . وقد يتغزل أيضاً ، وهو

---

(١) نفثات ١٣ ونعوم ١ / ١١٦

(٢) زيدان ١ / ٥٩

(٣) قارن بزيدان ١ / ٨٩ وراجع نعوم ١ / ١١٧

يمتدح الكبراء من أفراد القبائل . وأغلب الظن أن هذه الأشعار المحفوظة والمصنوعة كانت تمثل اتجاهاً جاهلياً فى تناول الأغراض والموضوعات جميعاً.

أما المدائح النبوية فهى موضوع إسلامى بطبيعة الحال . ولكنه فى الأغلب لم يخترع اختراعاً ، بل جرى فيه الشعراء والمداح على نحو مدائحهم القديمة للملوك والكبراء مع إحداث التغييرات اللازمة التى كان لابد منها لتتناسب المدائح مع مقام النبى الكريم والروح الاسلامى الجديد . والمداح معروفون فى الأقطار الاسلامية ، وهم ينظمون القصائد فى مدح النبى صلى الله عليه وسلم ، ويعلمونها تلامذتهم الذين عرفوا فى السودان باسم «الزمال»، (ويطوفون فى البلاد اثنين اثنين أو أكثر ، وبأيديهم «الطارات» ينشدون تلك القصائد فى الأفراح وبيوت الكبراء ، فيجتمع الناس حولهم حلقة . فيأخذ أحدهم طاراً يعرف بالأم والآخر طاراً أصغر منه يعرف بالشتم . ويشرع حامل «الأم» بالغناء مبتدئاً بالشيلة «اللازمة» فيعيدها الجمهور بعده ، وهو يكررها لهم حتى يحفظوها . ثم يشرع فى القصيدة فيلقيها هو وحامل الشتم بيتاً بيتاً على ضرب الطار ، والحضور يعيدون الشيلة بعد كل بيت وهكذا إلى أن تنتهى القصيدة ... ولاينخرط فى هذا السلك إلا أصحاب الصوت الجميل ، وهم فى الغالب حسان الصورة ، نظيفو الثياب)(١). وكما أن المدائح النبوية أخذت من المدائح العربية القديمة فى الملوك والكبراء ، فكذلك اشتقت من المدائح النبوية فيما بعد مدائح فى الأولياء والصالحين نجدها فى أناشيد الصوفية وأذكارهم(٢). أما المدائح النبوية فى العصر المبكر فلعلها كانت الوحيدة التى تأثرت موضوعاتها ولغتها بالعربية الفصحى نظراً لاقتباس بعض أفكارها من كتب السيرة النبوية أو من الروايات الشفوية التى ينقلها المداح عن ألسنة العلماء الحفاظ .

---

(١) شقير ١/ ١١٨

(٢) هلبلسون ٢٢، ١٢٣–١٢٤

أما عن الرثاء فقد رأينا «المبيب» يغني أحياناً رثاءه للملك أو لمكبير القوم[١]. وهذا نوع خاص من النياحة على الميت بالرثاء ، وهناك نوع شعبي نجده عاماً في الأقطار الشرقية ، وهو نياحة النساء على الموتى بشعر الرثاء ، وهذا معروف شائع في السودان كما في كثير من البلاد الشرقية ، (إذ يضيج النساء وينتحبن ويحثين التراب على رءوسهن ويلطخن وجوههن (بالسجم) — أي السناج — والرماد ... ويخرجن لعمل المناحة . وتأخذ النادبات النحاس للضرب عليه أو يأخذن قرعة يابسة فيضعنها في طست فيه ماء وبجانبه طست آخر لا ماء فيه فيضربن على الطستين ضرباً محزناً ويشرعن في ندب الميت وتعديد مناقبه . . . كعادة النادبات في مصر والشام . وفي أثناء ذلك ترقص الحزانى بالسيوف والعصى ويصحن صيحات مزعجة)[٢] . والنياحة على الموتى بشعر الرثاء عادة قديمة ، وربما نشأ الرثاء في الجاهلية في أحضان هذه الحرفة (٣) .

والنساء لهن أثر واضح في غناء الشعر الشعبي في السودان . ففي غناء (الدلوكة) يقوم النساء بصحبة الطبلة (الدربكة) بغناء مدائح أو أهاج تدور غالباً حول الجمال والكرم والفروسية التي هي فضائل الممدوح ، أو حول الجبن والبخل والعجز ، وهي أشد ما يستثير انتباههم من رذائل المذموم . وفي غرب السودان يطلق على المرأة التي تغني بالمدح أو الهجاء (الحكامة) ، ويذكر لامبين Lampen في وصفه عرب البقارة في دارفور أن الناس هناك يخافون ألسنة النساء ويتجنبون شرها . فاذا غنت بهجاء أحدهم وطعنته في شجاعته ، فربما أدى به الأمر إلى أن ينزح من بلده نجاة من العار وتخلصاً من القلق الذي يسيطر على نفسه ، قال لامبين : «وقد شهدت فتى في حالة تشبه اليأس لأن النساء الحكامات اتهمنه ظلماً بانه هرب يوماً من اللصوص تاركاً

---

(١) نعوم ١ / ١١٧

(٢) نفسه ١ / ٢٣٤–٥

(٣) راجع مقالا للمؤلف في مجلة القلم الجديد التي تصدر في شرق الأردن العدد السابع فبراير ١٩٥٣

أخاه فى قبضتهم دون أن يدافع عنه ويقف إلى جانبه . ورأيت ثلاثة من نظار القبائل يقدمون رشى باهظة إلى كل حكامة منهن لأنهن هددنهم بهجوهم. والرجل الذى يظفر بمدحهن يسمونه كلب الحكامة . على أن هذه العادة لا تقتصر على البقارة بل هى قائمة فى بوادى السودان وغيرها (١) . ولا يخفى ما كان للهجاء من أثر بليغ فى حياة القبيلة فى الجاهلية(٢). أضف إلى ذلك أن العربى من أخلاقه الخوف من التعيير ولو كان فى أحرج المواقف ؛ فالمضروب لا يبدى أقل توجع منها اشتد عليه الضرب ، والمسوق إلى القتل لا يبدى أقل جزع أو خوف خوفاً من أن يعيره الناس ويعيروا أولاده من بعده إلى منتهى الذرية(٣). وقد برع العرب فى التعيير بنبز الألقاب الذميمة على المهجوين. وفى اللهجة العربية فى السودان يقال نبزت (بالتشديد) فلاناً إذا شتمته ، والمنابزة المشاتمة والتعيير . وأصل النبز فى اللغة الفصحى اللقب وهو يشعر غالباً بالذم . وكان التنابز بالألقاب شائعاً فى الجاهلية نهى عنه القرآن (ولا تنابزوا بالألقاب . بئس الاسم الفسوق بعد الايمان)(٤). وقد لاحظ المؤرخ السودانى ، محمد عبدالرحيم ، أن التعيير بالمساوىء فى الأدب الشعبى فى السودان أكثر من مدح الفضائل ، وفسر ذلك بقوله : «إن المساوىء عند كل أمة أكثر من المحاسن ، فطبيعى دائماً أن يكون الهجاء أكثر من المدح ، وذلك هو بعينه ما نجده فى أدبنا القومى . . . وعلة ذلك أنهم يهجون على الكبيرة والصغيرة ؛ وربما كان أكثر هذا الهجاء فى أمور تافهة لا غرض من الهجاء فيها إلا التندر وخلق النكتة وسوق المثل ، وهذا الضرب أغلب على هذا الباب»(٥). وربما كان ميل القوم إلى الفكاهة مما جعلهم يعنون بوصف النقائص والتعيير بها حتى يشبعوا ميلهم إلى التفكهة والتندر .

---

(١) هليلسون ٢٥ ، ١٢٣ (٢) زيدان ٩٠ــ٩١

(٣) نعوم ١ / ٢٠٤ (٤) الحجرات ١١

(٥) نفثات ٤٦

وهنالك أغراض أخرى كثيرة تناولها الشعر الشعبي فى خلال العصور والأجيال، ولعل من أشهرها التصوف ، والبطولة الحربية ، وسنتحدث عنهما فيما يلى. وإلى جانب هذه الأغراض المعروفة المشهورة ، أغراض ربما لا تخطر على بال الكثيرين لغرابتها أو لقلة شأنها ، فمن ذلك (أغانى البرامكة) التى يغنونها فى مجالسهم ، وهم يشربون الشاى ، وتتناول مدح السكر . والبرامكة طائفة هاجرت حديثاً إلى غرب السودان ، من مصر غالبا ، ربما فى أوائل القرن العشرين ، ويظهر أنهم من هذه الطائفة التى عرفت فى مصر بهذا الاسم فى القرن الماضى ، وكانت تحترف الغناء والرقص . وقيل إن محمد على الكبير أمر بإبعادهم إلى صعيد مصر . وإنما سموا برامكة نسبة إلى هذه الفئة المعروفة فى تاريخ العباسيين الذين اشتهروا بين الناس بالكرم . وكثير من برامكة السودان يقيمون بين عرب البقارة . ولهم طقوس خاصة فى مجالسهم .

الشعر الشعبي الصوفى :

وما إن انتشرت الصوفية فى أيام الفونج حتى رأينا البطولة الشعبية فى الشعر تتخذ لها مظهراً آخر تتغنى به فى شخصية (الشيخ) . وقد يتوقف المتأمل قليلا ليدرك العلاقة بين البطولة العربية القديمة التى تمثلت فى الشجاعة والفروسية ، والحب والكرم ، وبين صفات الشيخ الصوفى التى تجعل التعبد ، والتواضع ، والمسالمة ، فى المقام الأول . والواقع أن أدب البطولة الدارج ، حين التقى برجال الصوفيــة فى هذا العصر ، أخذ يتمناهم بطريقتــه ، فصارت تعجبه فيهم صفات تمت إلى البطولات الحربية والخلقية القديمة بسبب ، فمدح فيهم الكرم والمروءة بل تصورهم أحيانا على أنهم أبطال لهم ميادين حرب وقتال ، وفيهم فروسية وشجاعة ، ومزج الشاعر الشعبي هذا كله بصفات إسلامية صوفية ، فدعا وابتهل ، وتمنى نعيم الجنة ، وتبرك بالشيخ . ومهما يكن من أمر فقد كانت هنالك مشابه قوية بين المدائح النبوية الشعبية التى عرفت من قبل على أيدى الرمال والمداح ، وبين مدائح

الشيخ الصوفى التى ظهرت فى عصر الفونج ، ولم تتحقق فى نشأة تلك المدائح صفة (الأدب البطولى) وحدها ، بل تحققت فيه صفة الغناء والترنيم كذلك ، فصاروا يتغنون هـذه المدائح ، ليس على صورة مطابقة للغناء القديم ، بل طبقاً للغناء الصوفى الذى يسمونه «الكرير» ، ويصف ناشر «الطبقات» الكرير بقوله : (هو ذكر أهل الطرق بالأصوات العالية ، وهم يرونه حسناً يثابون عليه ، والعلماء يجعلونه من البدع المحرمة ، والله أعلم بالصواب ، فقد عمله قوم صالحون ، وتركه قوم صالحون ، والنوبة التى يضربون عليها أمرها مشكل)(١) ، وكثيراً ما يقترن الرقص والغناء بحالات الجذب التى يشعر بها الصوفية ، كما حدث لاسماعيل صاحب الربابة ، وهو أحد صوفية الفونج . فكانت له حالات جذب إذا حـدثت له قام فى بيته ، ودعا البنات والعرائس والعرسان للرقص ، وضرب الربابة ، كل ضربة لها نغمة (يفيق منها المجنون ، وتذهل منها العقول ، وتطرب لها الحيوانات)(٢) .

وكانت النساء تتولى الكرير أحياناً فى حلقات الذكر ، ويذكر التونسى فى دارفور أن أعاجم الفور(٣) يقفون فى الذكر صفين أوحلقة ، وكل رجل منهم خلفـه صبية ، والنسـاء يقعدن وهم يذكرون ، وذكرهم كرير(٤) .

ويذكر لنا التونسى أيضاً نادرة حصلت فى دارفور فى حلقة ذكر ، وكانت امرأة فيها تنشد باللهجة العربية الدارجة(٥) . ومدحت امرأة من أهل «قرى»(٦) الشيخ شرف الدين العركى من مشايخ عصر الفونج بقولها :

---

(١) طبقات ٩٩ هامش وراجع نعوم ١ / ١٣١–٢

(٢) نفسه ٢٨ — ٢٩

(٣) يقول التونسى ان الأذكار فى بلاد دارفور على ضربين ، ضرب يفعله أهل البـلاد المستعربون الذين ليسوا بعجم . وضرب يفعله أعجام الفور . فأما الأول فهو ما كان على طريقة شيخ من الصوفية أو ولى من الأولياء «تونسى ٢٢٢»

(٤) تونسى ٢٢٤ (٥) نفسه ٢٢٣

(٦) قرى موضعها الآن بقرب محطة جبـل جارى ويظن أن جارى تحريف لـكلمة قرى وكانت قاعده ملوك العبدلاب «نهضة ٢٠/٥»

شرف الدين أنا بالله وبيك يا الماس الشباك بيسديك
من خلانى نعلا فى رجليك كل يوم اتبرك بيك
يا شجرة وقت الله اداك لانيلا سقاك ولا مطرا جاك
ولد عزكى كل يوم يغشاك سوالك ورقا ظلاك

والمرأة هنا تصف الشيخ بالكرم وتصوره (بطلا) دينيا، وأتباع الشيخ يقولون نحو ذلك فى الكرير[1]. ولا أدل على أن بعض الأدب الصوفى الشعبى شعر بطولى فى ثوب صوفى، وأنه يمدح الشيخ، فيتصوره بطلا من تلك الأنشودة الصوفية التى يغنيها بعض صوفية السودان فى مدح شيخهم (أبى بكر) :

١ — خايفك يا بكر بلاك مالى مخافة .
٢ — إت قايد قصة العوج أب تلى ولصافه .
٣ — فى راس الشماقيب إلى بتند الطافه .
٤ — فى الديور عبداً كعب ليهو حفافه .
٥ — خايفك يا بكر تلوى على بديرك .
٦ — إت محنه وقوى مالى وسيله غيرك .
٧ — كم عجزت عاجز بلباسك وخيلك .
٨ — وكم قدرت قادر يا الولى هل نشكى لك .

الشرح : ١ — إنى أخافك يا أبا بكر ولا أخاف غيرك .
٢ — فأنت قائد رتب الفرسان المزينة بالتلى واللصافة (نوعان من الأسلحة) .
٣ — تقودهم على رأس خطوط المعركة حيث تسند سرج الناقة .
٤ — إذ فى الديار عبداً سىء الحال أشعث الرأس .
٥ — إنى أخاف يا أبا بكر أن تهجم على وأنت فى دبرك .

---

(١) ملحقات ٩٩

٦ — فأنت امتحان لنا وأنت قوى وليس لى وسيلة للخلاص إلا بك .

٧ — كم أعجزت أناساً حتى أظهروا العجز بقوة سلاحك وخيلك .

٨ — وكم وهبت القدرة لأناس حتى غدوا قادرين ، فيا أيها الولى
لست فى حاجة إلى أن نشكو إليك لأنك أدرى بحالتنا(١)

ولا يخفى ما فى هـذه الأنشودة من مدح للبطولة الحربية ، وإن كان المقصود منها كما يظهر وصف الشيخ بقدرته على التغلب على الغير وعلى الأعداء ، وإعانة الضعفاء لما بينه وبين الله من أسرار ، ولما يعده الله إياه من عون وسلطان .

على أننا لا نزعم أن الشعر الشعبي الصوفى كان كله (شعر بطولة) فهذا ما لا سبيل إلى القول به ، فهذا الشيخ فرح تكتوك ، مثلا ، وهو أحد صوفية عصر الفونج استطاع أن ينقل الشعر الشعبي نقلة جذرية بالتسجيل . وأمثال الشيخ فرح قليلون فى هـذه الناحية . فقد ظهرت فى شعره النزعة الصوفية الممتزجة بالنزعة الواقعية المستمدة من صميم الحياة والمجتمع ، لنستمع إلى قوله وهو ينصح المزارعين ، وكان هو نفسه يشتغل بالزراعة .

بيتك لاتجيه من ليالى الحر
جاهد الأرض لأجل المولود تنكر
ليـالى تقاه ياخوى لاتنفر
سيد العيش عزيز عنده الرجال تنجر

* * *

الحارت ريده ربنا القدوس
قدحه فى المواجب تجده مترع مدروس
فى الدنيا جابو ليه ألفى العيب مدسوس
فى الآخرة ساقه الرسول على الفردوس

---

(١) مدونات ١ / ١٨٢ «١٩١٨» وهى من أناشيد طريقة أبجريد وقد تصرفنا قليـلا فى شرح الـكلمات عما ذكره صاحب البحث فى المدونات .

يقول: «أيها المزارع لا تسرع إلى منزلك تنشد فيه الراحة إذا اشتد الحر، بل عليك أن تتعب نفسك فى فلاحة الأرض وزرعها كى تدر عليك محصولا وافراً. ولا تغرك ساعات الراحة فهى تافهة إن قيست بالسعادة التى يستمتع بها المزارع المجتهد فى حالة نجاح محصوله. حيث يذهب إليه أهل الحاجة، فتعز منزلته وتسمو مكانته، وإلى جانب ذلك فهو سمح كريم يقدم لأهله وعشيرته الطعام فى المناسبات فى أقداح كبيرة، ويستطيع المزارع أيضاً أن يتعم عاله فيشترى به نفيس الأشياء التى توضع فى داخل العيب (جمع عيبة وهو وعاء يوضع فيه الثياب) هذا حاله فى الدنيا، وأما فى الآخرة فان الرسول يشفع له فى دخول الجنة »(١).

شعر البطولة الحربية:

وفى غير هذه البطولات التى لبست ثوبا صوفياً نجد البطولات الحربية والاجتماعية السافرة الصريحة فى وصف الوقائع والأفراد بالشجاعة والكرم، كالذى أثر عن قبائل الشكرية حين تغنوا فى رواياتهم فى أيام سلطة الهمج، فى أواسط القرن السابع عشر، بأيامهم وأخبار جدهم شاع الدين رأس أسرة أبى سن(٢). واشتهرت فى أيام الفونج الشاعرة (شغبة)، أشار إليها ساندرز فى مقاله عن قبيلة البشارين(٣). وقرأنها من المرغوماب وأنها معروفة بين أفراد قبيلتها بأنها صاحبة أشهر أغانى القبيلة التى سجلت المعارك بين المرغوماب والبطاحين. ويرجع تاريخ شغبة إلى القرن الثامن عشر إذ تشير فى أشعارها إلى شخصيات عاشت فى هذا القرن، منهم الشيخ محمد جد العلياب — الجعليين الذى توفى فى أيام «عجيب تمام» أحد مشايخ العبدلاب الذى توفى عام ١٧٧٩(٤). وأشار محمد عبد الرحيم فى نفثات

(١) أبو القاسم ١١–١٢

(٢) هليلسون «٢» ص ٢٨ وعوض ١٥٤

(٣) مدونات ١٦ «١٩٢٣»

(٤) ماك ٢٤٦/١ وكراوفورد ٢٣٤ «وهو من ذرية الشيخ عجيب الكبير المتوفى سنة ١٦١١».

اليراع إلى حادثة قتل البطاحين ولدها «نائلا» فى إحدى غارات البربر البطحانى على المرغوماب وشعرها فى ذلك . (١) ومن أمثلة شعرها قولها تخاطب ابنها حسيناً :

ياحسين أنا أمك وإنت ماك ولدي بطنك كرّشت غيّ البنات ناسي
ودقنك حمّست جلدك خرش ماق لاك مضروب بالسيف تكمد فى
متين ياحسين أشوف لوحك معلق لا حسين كتل ولا حسين مفلق (٢)

فاذا مضينا إلى الحكم التركى المصرى نجد الأدب الشعبي البطولى لايتغير تغيراً أساسياً ، إذ نجده كما كان يتغني بالبطولات الحربية والاجتماعية والدينية. فنجد فى الحكم التركى الشاعرة «أم مسيمس» تتغنى ببطولة الزبير رحمة وغيره. وهى تنتسب إلى قبيلة المسلمية الذين يعيشون فى الجزيرة، وأدركت شطراً من عهد المهدية(٣)، وسجلت بشعرها أيام العرب فى ذلك العهد كحرب العقال التى وقعت ١٢٧٧هـ تقريباً بين الكبابيش (أهل الابل) وحمر (حمير) سميت كذلك لأن كليهما عقل إبله وأوقف نساءه وأولاده إلى جانبها حتى يكون المال والولد للغالب . ولما دارت الدائرة على الكبابيش عفا زعيم حمر بعد القدرة وحلف لرجاله طلاقاً على أن الذى يسطو منهم على عفاف امرأة كباشية يقتله بسيفه (٤). كما سجلت الوقائع بين جنود محمد علي والمك نمر السعدابى(٥). وفى عهد المهدية اشتهرت « بنت المكاوى » بالتغنى ببطولة المهدى

(١) نفثات ٣١

(٢) تقول: ياحسين لست ابنى فانك استسلمت إلى الراحة وعدوت بطيناً ناسياً ماتجره النساء من الغواية — إن ذقنك قد نبت فيها الشعر ومع ذلك فجلدك أملس ناعم لا خدوش فيه. مالى لاأراك مضروباً بالسيف حتى تضع لك الضمادات — متى ياحسين تترك الكتاب وتعلق لوحك وتشارك قومك فى الحرب والقتال . مالى لا أسمع الآن أن حسيناً قتل أو أن جسمه مزق أشلاء. «وهذا الشعر مما أعارنيه فضيلة الشيخ حسن أحمد المفتش بوزارة المعارف السودانية وتفضل بشرحه لى» .

(٣) نجوم ٣ / ٨٨

(٤) راجع القصة فى «عبد الرحيم ٦٥ — ٦٦»

(٥) عبد الرحيم ٦٤ ، ٦٥

والتحريض على حرب الأتراك ومن ذلك قولها :

طبل العز ضرب هوينه فى البرزه   غير طبل امكبان أنا مابشوف عزه

إن طال الوبر واسيه بالجزه   وإما عم نيل مافرخت وزه

تقول : (إن طبل العز قد دق وإنه هو ذاك فى العراء . ولست أرى غير طبل الحرب مجلبة لعز البلاد واسترداد مجدها، وتقول مخاطبة المهدى : (إن طال الوبر واسيه بالجزة) أى إن تفاقم الأمر فلا أجل من أن تضع له حداً ، وقد استشرى أمر هؤلاء الأتراك فلا أوجب من أن تخضد شوكتهم بفعل حاسم سريع و (إما عم نيل ما فرخت وزه) أى إن لم تنشب ثورة طاحنة تغمر البلاد فلن تصل هى إلى ماتريد من حياة خصبة وادعة مطمئنة)(١).

ولعل من الملاحظ أن الشعر الشعبي الدارج كثيراً ما أعلن سخطه على فئة الأتراك الذين غزوا البلاد فى ذلك الحين ، كما يظهر فى شعر بنت المسكاوى . وكانت هـذه الحركة المعادية للأتراك من جانب الشعر الشعبي ناشئة فيما نظن من الشعور بنصرة الأخ المواطن على الغريب الدخيل . كان شعرهم فى ذلك نوعا من التحريض التحميس المعروفين فى الشعر الشعبي القديم . وكلاهما مظهر من مظاهر الشعر البطولى وغرض من أغراضه .

وممن اشتهروا فى هـذا العصر «حردلو» أبو سن . وهو أحـد أفراد مشيخة الشكرية ، توفى ١٩١٧ بعـد أن طعن فى السن . وله شهرة تتجاوز حدود قبيلته . وكان الشكرية أول أمرهم خصوماً للمهدية ثم صالحوهم(٢) ؛ فكان الحردلو لسان قومه المعبر .

---

(١) عبدالرحيم ٥٥ ـ ٥٨ ويظهر أن أنواعاً من الأغانى الشعبية قد أبطلت فى زمن المهدى حتى أصبح الغناء منحصراً فى الدوبيت والمديح ، وغناء السيرة للنساء ، فألغى الطار ومدائح الطرق عدا السمانية «راجع مقالة بجريدة الصراحة ٢ / ١٢ / ١٩٥٢» ولكنها بعد موته بعث من جديد .

(٢) هيلسون «٢» ١٢٦

وفى ذلك العصر أيضاً وجد الشعراء فى شخص المهـدى مجالا للمدائح ، فاستخدموا طريقة المدائح النبوية فى مدحه(١) .

الشعر الشعبي الحديث :

وفى العصر الحديث قامت حركة تدعو إلى التجديد فى الشعر الشعبي شكلا وموضوعاً . فرأينا بعض مسرحيات وطنية تمثل فى أوزان الدوبيت وغيره. وبذلك تتحرر بعض نماذج الشعر الشعبي من سلطان الغناء ، وتعتـلى خشبة المسرح ، « وكانت الرواية الأولى يوم خرجت رواية تاجوج ويوم مثلت وأعقبت هذه روايات تمثيلية عدة كلها محدثة عن مقدرة الأدب القومى على المساهمة الجدية فى أهم المواضيع ، كرواية «خراب سوبا» ـ و«فتاة البادية» ـ «والمك نمر» ـ و«عائشة بين صديقين» ـ و«الجعليين والجوامعة» . ونأخذ على هذه الروايات شيئاً وهو أن الخيال وعمل المؤلفين فيها أكثر من عمل الحقيقـة كخراب سوبا مثـلا والمك نمر . ويتفق حيناً أن تغيب الحقيقة بأكملها بين تضاعيف الصنعة وتسامح المؤلف أوجهله بالواقع أو عدم صبره على التدقيق) (٢) .

أما عن الأغانى فقد دخلها تحسينات جديدة طرأت عليها من الخارج على أيدى طوائف متعلمة قامت بنفسها بصياغتها ، ونادى مثقفون بضرورة تجديد الأغنية القديمة حتى تتلاءم مع الروح العصرية كما صنع يوسف التنى إذ اقترح فى مجلة الفجر شروطاً لاصلاح الأغنية السودانية(٣) . وتأثرت الأغنية كذلك بالمغنيات الحبشيات (ففى فترة الحرب العالمية الثانية ذهب السودانيون العسكريون والمدنيون منهم إلى ارتريا وأسرفوا فى الصرف بمجالس الطرب بدرجة حببتهم إلى عيون الحبشيات أو فهمن على الأقل أن فى السودان

---

(١) هلبلسون (٢) ١٥٢

(٢) غثاث ٧١ ؛ ومن أشهر مؤلفى هـذه المسرحيات وأمثالها الآن الأستاذ خالد أبو الروس أحد الذين مهروا فى صناعة الأدب الشعبي فى السودان .

(٣) فجر ٤ / ٢٠٠

موروثاً ثراً فكانت هجرتهن إلى السودان وسرعان ما تعلمن اللهجة السودانية وغنين بها بالألحان الايطالية ... حتى أصبحت أغنية مايو مايو الحبشية هي أغنية الموسم، ثم تطورت إلى كسرة، ثم إلى حجازى يا حجازى، وأخيراً إلى يافتاتي أين أنت كموسيقة تصويرية)[١]. وفرق هاشم الكمالي بين الأغاني القديمة والأغاني الحديثة فرأى أن الأولى كان أغلبها في الفخر والثانية أصبحت شعراً غزلياً بعيداً عن العامية بقدر المستطاع[٢]. وآثر محمد عبد الرحيم الأغنية القديمة لأشياء أهمها «أنها كل ما نملك من الأدب السوداني الصميم، ولأنها عامرة بالمعاني غير متجوزة فيه بالألفاظ، فلا تحس فيها الكلفة ولا التلفيق كما تجد في كثير من القصائد الحديثة على أن سوق الأدب القديم ما تزال قائمة معقودة لها روادها وأنصارها من سكان القرى والعواصم إلى اليوم»[٣].

---

(١) الصراحة ٢/١٢/٥٢ (٢) نهضة ١٥/١٢

(٣) نفثات ٥٠-٥١

الباب الثاني

الاتجاه الثاني : الشعر الصوفي الفصيح

في زمن الفونج بدأت دراسة العربية الفصحى تجد آذاناً صاغية ، وعرفت صلات أدبية بين ملوك الفونج كالملك بادي الثاني (المتوفى ١٦٨٠) وبين أدباء مصر، فقد اشتهر الملك بينهم فصاروا يمدحونه بقصائد ويرسلونها إليه، ومنها قصيدة رائية طويلة ذكرها نعوم شقير للشيخ عمر المغربي قال فيها:

أيا راكباً يسرى على متن ضامر إلى صاحب العلياء والجود والبر

ويطوى إليه شقة البعد والنوى ويقتحم الأوعار في المهمه القفر

وينهض من مصر وشاطىء نيلها وأزهرها المعمور بالعلم والذكر(١)

أضف إلى ذلك ما كان للعلماء السودانيين أنفسهم من فضل إنشاء الخلوات وتثقيف الناس ونقل الكتب إليهم . ومن هذه الكتب ما هو ديني على نحو ما ذكرنا فيما سبق ، ومنها ما هو جامع لكثير من المعارف الأدبية والتاريخية والدينية . وكما رأينا لمصر والمغرب من أثر كبير في ذلك العهد في إمداد السودان بكتب دينية ألفها المصريون أو المغاربة ، فكذلك نجد أن أدباء مصر والمغرب ومؤرخيها كان لهم أثر واضح في هذه السبيل. يقول الشيخ محمد ضيف الله في مقدمة كتابه الطبقات إنه اقتدى في تأليفه بجماعة من العلماء منهم من ألفوا في التاريخ والمناقب كالامام عبد الغافر الفارسي في تاريخ نيسابور، والجلال السيوطي في كتاب حسن المحاضرة في

---

(١) نعوم ٢/٧٧-٧٨ ، كتاب الشوته ؟

أخبار مصر والقاهرة ، والحافظ بن حجر ألف كتاباً في علماء عصره سماه الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ، والشيخ أحمد المقري ـ صاحب كتاب إضاءة الدجنة في التوحيد وهو كتاب معروف في السودان ـ ألف كتابا سماه نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب ، وأخبار وزير الأندلس لسان الدين بن الخطيب »(١) . وفي مصر والحجاز قرأ الشيخ عمار بن عبد الحفيظ (جميع العلوم الفقهية والنقلية والعقلية وعلم النحو واللغة والأصول والمنطق والتصوف وسائر الفنون) .(٢) وكذلك ابنه الشيخ عبد اللطيف اتجه وجهة أبيه في الثقافة فدرس الفقه والنحو واللغة والأصول والمنطق (وجاءه واحد من دار كنجارة (٣) ومدحه على طريقة المناطقة فقال (إلى حضرة من اتصف بدلالة اللفظ الوضعية والبعضية والموجبة الكلية والجزئية والاشكال المنتجة الجلية الخ ...) (٤).

على أن أمثال هؤلاء العلماء في زمن الفونج ممن دخلت على أيديهم دراسة العربية الفصحى ، كانوا قلة . أما الأكثرية الساحقة من الناس فكانوا أميين لا يعرفون إلا لهجاتهم المحلية الدارجة . وقد رأينا في الاتجاه السابق شعراً صوفياً دارجا ، ونجد في هذا الاتجاه شعراً صوفياً فصيحاً متأثراً إلى حد كبير باللهجات الدارجة ؛ وهي مرحلة طبيعية مر بها الشعر من دور الشعبية الدارجة ساعياً إلى العربية الفصحى الخالصة من الأوشاب. ومهما يكن فقد قامت على أيدي هذه الصفوة القليلة من علماء ذلك العصر حركة أدبية تسعى إلى النظم بالعربية الفصحى ، ولكنهم لم يتجاوزوا غالباً دائرة التصوف الذي سيطر على الحياة في ذلك الحين ، وقدموا نماذج من الشعر الصوفي باللغة الفصيحة إن لم تكن سليمة اللغة تماما فقد كانت تجربة

---

(١) طبقات ٣ (٢) نفسه ١١٧

(٣) هم شعبة من الفور يمتازون بالجد والنشاط والذكاء وهم أحسن إسلاماً من سائر الفور ويشتملون على كثير من الدماء العربية نجحوا في انشاء دولة تمتاز بالنظام والاستقرار ، والأرجح أن أوطانه الأصلية كانت في إقليم بحيرة تشاد «عوض ٢٧١ـ٢٧٢».

(٤) طبقات ١٤٠

لا بأس بها فى سبيل توجيه الناس إلى أدب صوفى قوى باللغة الفصحى . وبذلك ظهر للصوفية أدبان : عامى وفصيح ، وترافقا فى صعيد واحد . وكان من المشايخ ، كالشيخ فرح تكتوك ، من جرب الطريقتين جميعاً . وكما كان الصوفية يتغنون بشعرهم الدارج فى الأذكار والأناشيد ، أصبحوا يتغنون شعرهم الفصيح كذلك .

ولم يكن الفارق بين الشعرين الصوفيين قاصراً على اللغة وحدها ، بل كان هنالك فارق فى الموضوع والروح . فالشعر الدارج كان متأثراً بشعر البطولة الشعبى إلى حد كبير ، أما الشعر الصوفى الفصيح فكان متأثراً بشعر مشاهير الصوفيــة من المسلمين إلى حد كبير . ولا تنسى مدى تمكن حب التقليد الموروث فى نفوس الصوفية أينما حلوا . فعارضوا ابن الفارض المصرى فى تائيته ، فى قول الشيخ موسى الصوفى فى زمن الفونج :

سـلام على قوم إذا ذكر اسمهم   تهتك أستار إليهـــم برجفة
تلألأت الأنوار من نحو خالق   بوقت قيامى أو جلوسى بخلوة(١)

وعارضوا يائية ابن الفارض التى مطلعها :

سائق الأظعان تطوى البيد طى   منعما عرج على كثبان طى

فقال الشيخ الطاهر المجذوب :

زائرى فى الطيف هل من عودة   تحى منهـــا مهجتى بل أصغرى(٢)

وعارضوا ميمية البوصيرى (أمن تذكر جيران بذى سلم) ، فقال الشيخ الطاهر المجذوب :

هل ضاء برق دجا الأسحار من إضم   أم نور ليــلى بدا ثغراً لمبتسم
أم تلك عين المها تمشى على وهن   ترى بلحظ عيون كل ذى سقم(٣)

وأغرموا بتشطير قصائد أسلافهم الأئمة وتخميسها(٤) ، واستعاروا عبارات

---

(١) طبقات ١٥٤ ومجذوب ١٨٣ « قصيدة الشيخ المجذوب » .

(٢) مجذوب ٢١٣   (٣) نفسه ٢٦١

(٤) نفسه ٣١٩

بعض شعراء الأندلس ، كما فعل أحد شعراء الموشح فى استعارة عبارات أبى البقاء الرندى فى نونيته (لكل شىء إذا ما تم نقصان)(١) . ولم تكن المعارضات قاصرة على الوزن والقافية وحـدها ، بل كان الشاعر الصوفى يتقمص غالباً روح السلف ، وينقل معانيهم ، وبذلك ابتعد الشعر الصوفى الفصيح عن الشعر الصوفى الدارج ليس فى الشكل فحسب بل فى الروح أيضاً ، ذلك أن كلا قد انحاز إلى مثل يحتذيه ، وتأثر بالجو الذى سيطر عليه .

على أننا نبادر إلى الاشارة إلى الفارق بين الشعر الصـوفى الفصيح ، والشعر التقليدى الفصيح الذى سنذكره بعد ، والذى أخذ فى الظهور منذ العصر التركى ، فقد يقال : إذا كان الشعر الصوفى كما ذكرنا شعراً مقلداً لأئمة الصوفية السابقين ، فلم لا نعده من الشعر التقليدى ، ولكن لهذا اللفظ الأخير اصطلاحاً خاصاً نوضحه هنا إجمالا ، وسيتضح بشىء من التفصيل عند التحدث عنه :

أولا : فهنالك فارق من حيث الموضوع والغرض ، فبينما نجد الشعر التقليدى يجول فى كل ميدان ، ويتناول كل موضوع ، نجد الشعر الصوفى يكاد يقتصر على المدائح ، والتعاليم ، والأناشيد الصوفية .

ثانياً : وفرق فى الأسلوب ، فبينما نجد الشعر التقليدى يعنى بالأسلوب عناية خاصة ، مع سلامة اللغة الفصحى نجد الشعر الصوفى لا يعنى إلا بالجانب الترنيمى ، ولو أدى به الأمر إلى رصف أصـوات مبهمة أو إكمال عبارة فصيحة بأخرى دارجة ، أو بتحريف أية لفظة لاقامة الوزن ، فهذه وسائل يبدو أنها كانت مباحة فى الشعر الصوفى لأداء الغرض ، وهو إخضاع الشعر للانشاد والترنيم ، وواضح أن الشعر التقليدى يعنى عما هو أسمى من ذلك ، وهو سلامة اللغة ، وقوة نسج العبارة ، وجمال المعنى .

على أنه ينبغى أن نذكر أن الاتجاهين قد تأثر أحدهما بالآخر تأثراً واضحاً ، فأخذ الشعر الصوفى من الشعر التقليدى منذ القرن التاسع عشر ، سـلامة

---

(١) قلم ٦ / ١٧

الأسلوب وخطابيتـه ، على أيدى هؤلاء الصوفية الذين درسـوا الشعر التقليدى ، وكانوا مقتدرين فى نظم الشعر كالشيخ محمد طاهر المجذوب .

وأخـذ الشعر التقليدى من الصـوفى المدائح النبوية . وبعض أفـكار أخرى ، ولـكنها تطورت على أيدى التقليديين شكلا وموضوعاً كما سنرى .

المدائح الدينية : أكثر الصـوفية المتأخرون من المدائح النبوية الفصيحة ، وهى لم تنشأ غالباً إلا بعد عصر الفونج ، فنحن لا نـكاد نجد فيما ذكره طبقات ود ضيف الله ، مدائح نبوية باللغة الفصحى ، ولا نـكاد نجد فى عصر الفونج من نظم السيرة النبوية ، أو قصة المعراج ، او نحوهما من القصص الدينية في شعر فصيح ، ويظهر أن هذه الفترة كانت بداية دراسة لـكتب السيرة ، والمغازى المعروفة ، ولم يكن الشعر الفصيح قد تقوى حينئذ على نظم القصص .

فلما تقدم الزمن ، وكثرشعراء الصوفية ، وثبتت دعائم الشعرالصوفى ، منذ أواخر القرن التاسع عشر ، رأينا شعراء ينظمون السيرة ، ويجعلون دواوين من الشعر بأكملها فى تلك المدائح ، كالذى فعله السيدمحمد عثمان الميرغنى فى ديوانه (النور البراق فى مدح النبي المصداق) ، والسيد احمد بن إدريس تلميذ السيد محمد الحسن الميرغنى في ديوان (رياض المديح) ، وشعراء السادة المجاذيب(١) في مجموعة أشعارهم ، والشيخ محمد أحـمد البدوى فى ديوانه (٢) ، والشيخ أبو القاسم أحمد هاشم فى ديوان (روض الصفا فى مديح المصطفى) ، والشيخ محمد الأمين أبو قرين فى (الجواهر الزكية فى مدح خـير البرية) .

أما فى عصر الفونج فان أكثر ما ورد من الشعر الفصيح ، كان يتناول مدائح الشيوخ ومراثيهم . ويظهر أن المدائح النبوية فى ذلك الحين كانت لا تزال ملـكا للشعر الشعبى الدارج وحـده . وكان مدح الشيخ أسبق فى ميدان العربية الفصحى . ويظهر أن أحـد الفقهاء فى ذلك العصر كان يرى

---

(١) مجذوب ٨٨ وما يليها ، ٧٤ ، ١٠٢ — ١٩٩

(٢) تكينه ٥٤

حرجاً فى مدح الشيخ فسأل شيخه : أيجوز لى أن أمدح شيخى فأجاب الفقيه قائلا : يجوز لك أن تمدح شيخك كما يجوز لك أن تمدح الله ورسوله(١).

ولعل من أخص ما يميز المدحة النبوية أو المدحة الصوفية ما نسميه (الابتهال) ، مثاله قول طه بن الحاج لقانى :

سلام الله ربى ذى الجلال ... على شيخ الطريقة والوصال

سلام الله من طاء وهاء ... على الشيخ المكمل بالخصال

محبته تغلب كل خير ... وتبعد كل ذى شر وبال

فهو يستنزل سلام الله على شيخ الطريقه ، وفى البيت الثانى يعمد إلى عادة من عادات الشعر الصوفى ، وهى تقطيع الكلمة إلى حروف فيقول سلام الله من طاء وهاء ، أى من طه ، ولعل منشأ ذلك نظرة الصوفية إلى أن حروف الهجاء إنما تحمل أسراراً ربانية وراءها ، ولقد قال الصوفى القديم (كنا حروفاً عاليات لا تقرأ) . ولهم فى ذلك أقوال وبحوث . ومن الطريف أن الابتهال فى الشعر الصوفى السودانى قد تطور فى بعض مظاهره إلى طريقة تذكرنا بأغانى «سلام» الحبشية . وهى أغان يذكر الشاعر الحبشى فيها كلمة «سلام» فى أول كل بيت من أبيات الأغنية ، ويأخذ بعدها فى تعديد أسماء أعضاء الممدوح الجسمانية عضواً عضواً على التوالى ويستنزل عليها السلام . وهذا بالضبط ما نجده فى قول الشيخ محمد المجذوب فى إحدى مدائحه النبوية :

سلام على رأس الرسول محمد ... لرأس جليل بالجلال معمم

سلام على وجه النبى محمد ... فيا نعم وجه بالضياء ملثم

سلام على طرف النبى محمد ... لطرف كحيل أدعج ومملم

سلام على أنف النبى محمد ... لأنف عديل أنور ومقوم

وهكذا يستمر الشاعر فى قصيدته يدعو بالسلام على الخد والفم والعنق والصدر الخ ... (٢) .

---

(١) قلم ٦/ ١٧ راجع الطبقات (نشرة منديل) ص ١٣٥

(٢) مجذوب ١٢١ — ١٢٢

وقد يكون الابتهال تضرعاً إلى الممدوح مع تعديد مناقبه وفضائله وإظهار المادح نفسه بمظهر العاجز الضعيف أمام قوة الممدوح وعظمته فمن ذلك قول محمد المجذوب :

نور بدا من قبل نشأة آدم ... منه الوجود جميعه متخلق
فأبو الحقيقة أحمد إن رمته ... وأبو المجاز آدم قد حققوا
سبق الوجود جميعه فى الفضل بل ... فى الحشر أيضاً قد يسود ويسبق
وهو المنير إذا القيامة أظلمت ... وهو الشفيع إذا الرؤوس تطرق
وهو الشجاع إذا العدا قد أقبلت ... وهو الجواد إذا الورى يتضيق
يا سيدى إنى مدحتك قاصداً ... من فيض جاهك إننى قد أعتق[1]

وفى سبيل الشوق إلى رؤية الممدوح والتقرب إليه لايزال الصوفى يحدو العيس ويحث حداة الأظعان حتى تصله بالحبيب وتقرب إليه نوره .

ياحادى العيس خذنى نحو ساداتى ... ورددن ذكرهم فى كل أوقات[2]

وقد يكنى الصوفى باسم ليلى وزينب ونحوها :

نسيم قبا والقبلتين ورامة ... مهب على قلب المتيم مدمن
ويعرب منها هب عن سر زينب ... فيفهمه عنها هوى ويبين
وينشر من أخبارها جملة بها ... فؤاد الذى يهوى لها يتمعن[3]

من ذلك نلاحظ أن الغزل الصوفى يرتبط بالمدح ارتباطاً وثيقاً لأن الممدوح محبوب ، وليس ليلى وسلمى وغيرها من الأسماء إلا رموزاً وكنايات تشير إلى الممدوحين . وبذلك يلتقى الشعر الصوفى بشعر الغزل حتى ليصعب التفرقة بينهما ، وكان للشيخ اسماعيل صاحب الربابة أحد صوفية الفونج كلمات يتغزل بها فى مدح النساء كبهجه وهيبة على نحو ليلى وسعدى فى كلام المتقدمين[4].

---

(١) مجذوب ١٢٩ — ١٣٠
(٢) رياض ٢٤
(٣) مجذوب ١٢٤ وانظر ١٢٧
(٤) طبقات ٢٨ — ٣٩

الفخر الصوفى : ومن أغراض الشعر الصوفى ما نسميه بالفخر الصوفى ، فالشيخ هو محور الجماعة ، ومركز الاتباع ، يعتمدون عليه فى التماس سبيل الهداية ، يتجه الشيخ الشاعر إلى الفخر بنفسه وبطريقته . ذلك أن الشيخ كان يرى لزاماً عليه أن يبين لهؤلاء الاتباع مقامه عند ربه ، ومقام السالك من شيخه . فعبر شعراؤهم عن إعانهم بأنفسهم ، وبما نالوه من المقامات عند الله ، فى العظات والتعاليم حيناً ، وفى الشطح حيناً آخر . فمن الشطح قول الشيخ الهميم :

قطعنا البحار الزاخرات وراءنا فلم يدر أهل الفقه أين توجهنا
حللنا بواد عنـــدنا اسمه الغضا فضاق بنا الوادى ونحن فما ضقنا(١)

وشطحة أخرى للشيخ موسى يعقوب :

نظرت إلى المحفوظ فى كل ساعة تناهيت عن إظهار حكم الدهية
وأرجلنا تسعى على الأرض جملة وفى مرة طـــيراً نطير بسرعة(٢)

وهكذا نجد أن الشطح فى الواقع ليس إلا فخراً صوفياً يباهى فيه الشاعر بما أتيح له من قدرة على كشف المحجوب ، وتخطى العقبات وإيتاء مالم يستطعه غيره من الناس .

التعليم الصوفى : جعل الصوفية شعرهم مادة لبث تعاليمهم وقصصهم وأذكارهم .

والأدب الصوفى بوجه عام ، يعنى بالتوجيه والارشاد ، ويكثر من صيغ الأمر والنهى ، والشرط ، وضرب الحكم والأمثال ، وهــذا طبيعى إذا عرفنا أن التوجيه أساس من أسس الصوفية ، وليس (تسليك) الطريق إلا توجيهاً وإرشاداً . فمن ذلك قول بعض المتأخرين :

اغنم شبابك يا مفرط قبل ما يأتى المشيب فتندمن لفقده

(١) طبقات ١٥٠ وقد أصلحنا هذا الشعر ليستقيم وزنه .

(٢) نفسه ١٥٤

من فاته حوز الفضائل فى الشبا ب فلم يحز فى الشيب غاية قصده

وقوله :

تزود للخطوب السود صبراً جليداً فيه للنفس العزاء

كما صبر الأولى من قبل كانوا فان الصبر ظلمته ضياء

وخذ من كل من واخاك حذراً فهم قوم اخاؤهم بغاء

ولا تأنس بعهد من أناس عهودهم اختلاق وافتراء

وإن عثرت بك الايام فانزل وطنب حيث سلع أو قباء(١)

ويقول الشيخ فرج تكتوك ، وهو من عصر الفونج :

من باع ديناً بدنيا واستعز بها كأنما باع فردوساً بسجين

فلقمة من طعام البر تشبعنى وجرعة من قليل الماء ترويني

فظاهر أن الحكم والمواعظ فى هذا الأدب تميل غالباً إلى الزهد ، وتصدر من نفوس لا تطمئن كثيراً إلى الحياة والأحياء .

كذلك نلحظ فى الشعر جبرية صريحة ، ترى أن الانسان لن ينال أكثر مما قدر له منذ الأزل مهما يعمل ، ولو طوى البيد سعياً وراء الرزق ، فان الدودة يأتيها رزقها وهى مختبئة فى باطن الأرض . يقول الشيخ فرج تكتوك :

وكم جرى طامع فى البيد مغترباً ولم يجد قصده فى الشام والصين

كم دودة فى عميق الأرض فى حجر يأتى لها رزقها فى الوقت والحين

وأكثر ما يرد من الحكم والمواعظ فى هذا الأدب يتجه إلى نبذ الحياة وكبح جماح النفس ، وتحقير المال والبنين ، ومظاهر الغنى ، والسلطان الدنيوى . وقلما نجد فى هذه الحكم والمواعظ دعوة إيجابية بنائية تدعو إلى الاقبال على الحياة ، والعمل على مجالدة الزمن ، والاندماج فى الجماعة . وفى عصر الفونج ، تكاد تنفرد الآثار الأدبية بالدعوة إلى النفور من جاه الملوك والسلاطين ، فهذا قلما نجد مثله فى العصور التالية ، ففى قصيدة فرج تكتوك ينفر الناس من الوقوف عند أبواب السلاطين ، ويدعوهم إلى الزهد

---

(١) مجذوب ١٨١ ، ٢٩٥ (٢) ميخائيل ٢٦١

والتصوف حتى ينالوا العز الحق :

يا واقفاً عند أبواب السلاطين ارفق بنفسك من هم وتحزين
إن كنت تطلب عزاً لا فناء له فلا تقف عند أبواب السلاطين

وقد عرفنا فيما سبق أن ملوك الفونج كانوا ينظرون إلى علمائهم أمثال الشيخ فرح هـــذا نظرة احترام وتقدير ، وكانوا يقبلون وساطاتهم ، ويستشيرونهم في أمورهم ، وكان بعض هؤلاء العلماء يتعالى على الملوك ، ويظهر الأنفة عليهم(١) ، فالظاهر أن هذا النفوذ الذي كان للعلماء قد أتاح لهم أن يعبروا عن آرائهم في صراحة وحرية ، لا يرهبون سطوة الملوك في ذلك . أما بعد هذا العصر فقلما نجد مثل هـــذا التعبير في آداب الصوفية المتأخرين .

الأسلوب : فاذا انتقلنا إلى الأسلوب وجدنا مع الأسف اضطراباً كثيراً في الوزن وتأليف الكلام . ويبدو هذا بصورة أوضح في عصر الفونج . فقلما نجد في كتاب الطبقات مثلا قصيدة أو مقطوعة يستقيم فيها الوزن من أولها إلى آخرها . ولا أظن ذلك راجعاً إلى أخطاء الطبع والنشر بل هو في الغالب مرده إلى قائلي هذا الشعر أنفسهم . فالشاعر أحياناً ، يخلط بين الأوزان المختلفة كالبسيط والكامل(٢) ، ويكثر كسر الأبيات في دواوين الشعر الصوفي إلى درجة ملحوظة ، ويتأثر الشعر باللغـــة الدارجة تأثراً واضحاً . فيقول شاعرهم :

أطاعته العساكر والأكابر وكم زاروه أقطاب حجول
ولا يلد الأسد إلا مثيله ولا يلد البقر إلا العجول

فسكن أواخر الكلمات (الأكابر والأسد والبقر) حتى يستقيم له الوزن . ولا يستقيم البيت الثاني أيضـــا إلا إذا نطقنا (مثيله) على نحو النطق العامي (مثيلو) .

ولكن لم تكن اللغة الفصحى بمهمة لديهم بقدر اهتمامهم بالانشاد .

---

(١) طبقات ٥٢ (٢) شعبة ٨٠

والانحراف فى نشوة الترنيم قد جعلهم يحطمون قوانين اللغة دون اكتراث ، فتراهم يقصرون (نا) كثيراً ـ أعنى الضمير المتصل الدال على جماعة المتكلمين ـ فيقولون فى الشعر حمدن بدل حمدنا ، وجعلن بدل جعلنا لأن اللهجة الدارجة تقول ذلك . وكثيراً ماأطلقوا مدنا وهزنا وخطنا مدانا وهزانا وخطانا (بمد الفتح) ، وذلك لأن اللهجة تصنع ذلك . وهذه الظاهرة نجدها أيضاً فى كتاب الطبقات فى قول مؤلفه (إعلم أن الفونج خطت مدينة سنار خطاها الملك عمارة دونقس ، وخطت مدينة أربجى قبلها بثلاثين سنة خطاها حجازى بن معين) (١) وفى الشعر يقولون (بذا ربه خصتاه فضلا) أى خصه فضلا (وبالأنوار مدانا) أى أمدنا (وبالأملاك حفانا) أى حفنا (٢) . ومما لا يؤثر فى الوزن ولكنه يعد خطأ بالنسبة إلى الفصحى قولهم (أنوم) بدل (أنام) (٣) . وقد يزيد نصيب العامية فى البيت كقول أحدهم :

عسى رحمة تنمى منى القليل بجاه الرسول إل شكا لو البعير

فلا يستقيم الوزن إلا إذا خطفنا حركة تنمى النهائية ، وقوله (إل شكا لو البعير) تعبير عامى ـ أى الذى شكى له البعير ـ إلى جانب هذا ما يذكره الأستاذ إحسان عباس من أن (الشاعر مازال مأخوذا بالنغمة الموسيقية منصرفاً اليها عن كل اعتبار آخر . وإذا احتاجت النغمة إلى الحشو المتمم لم يتردد فى وضعه كيفما اتفق . ولعل من العلامات البينة فى التعبير أنه التواء فى بعض المتعارف مما يجرى فى الحديث اليومى لعجز الشاعر عن أن يؤدى تلك المعانى فى تعبير صحيح مع المحافظة على الوزن . ولعل كثيراً من ألفاظ هذا الشعر إنما صيغ لتتميم النغمة العامة . فلفظة هدى تصبح هداء لأن القصيدة همزية ، وصادحة تصبح صدحاء وهكذا . ومن تصور التعبير وشذوذ الأبنية جاء بعض هذا الشعر غامضاً مبهما . ومع ذلك فان

(١) طبقات •

(٢) عذوب ١٢٨ ، ١٤٣

(٣) نفسه ١٢٧

قصائد هذا العصر (القرن التاسع عشر) يغلب عليها الطول الممل كأن الكثرة دليل الشاعرية الحقة) (١) .

أضف إلى ذلك شغف هذا الشعر بالتكرار والترديد فتجد صوفياً من عصر الفونج يردد فى نهاية كل بيت لفظ الجلالة فى قوله :

الله لى عدة فى كل نائبة ‏ ‏ أقول فى كل حال حسبى الله

إن الذنوب التى قدمتها كتبت ‏ ‏ إن كنت ناسيها لم ينسها الله

إلى متى أنت فى لهو وفى لعب ‏ ‏ فما مقالك فيما يعلم الله .. الخ(٢)

وينظم بعضهم قصيدة يخمس كل أربعة أشطر منها بقوله (صلوا عليه وسلموا تسليما)(٣) ، ويبدأ أحدهم شعره بقوله : (الله يا أالله يا أالله) (٤)، ويعنى بالجناس اللفظى فيقول :

إن منى ذنوبا ‏ ‏ فافرغوها ذنوبا

واستروا لى عيوبا ‏ ‏ فادحات ثقالا

ويقول غيره :

فيالها منحاً قد بدلت محنا ‏ ‏ يعنو لقسوتها بالى وبلبالى(٦)

وقلدوا الموشحات حتى تكون ميسرة للتنغيم والتطريب(٧) .

على أن من الانصاف أن نذكر أن الأدب الصوفى قد ظفر طفرة عالية على يد الشيخ محمد طاهر المجذوب وأمثاله من شعراء القرنين التاسع عشر والعشرين ، والشيخ محمد طاهر ولد ١٨٤٢ م فى سواكن ، وانتقل إلى الحجاز ، وتلقى العلم على أشياخ علماء ، ثم توفى ١٩٢٩ م ببلدة الحرى بنهر عطبرة(٨) ، وللشيخ قصائد فى غير التصوف ، ولكن الشعر الصوفى كان

---

(١) قلم ٧/١٦ ‏ ‏ (٢) طبقات ١٥٨

(٣) مجذوب ٢١٦ ‏ ‏ (٤) نفسه ٢٢٧

(٥) نفسه ٣٠٢ ‏ ‏ (٦) تكينه ٢٦

(٧) قلم ٧/١٦

(٨) ثقافات ٩٤

فيما يظهر أغلب على فنـه ، وقد استطاع الشيخ بدراسته الأدبية المتينة أن يتخلص فى شعره من كثير مما أخذناه على الشعر القديم ، فقد كان لديه حس لغوى دقيق ، ورقة ظاهرة ، وحسبنا أن نستمع إلى قوله فى التخميس :

ما إن كست بكئوس للهوى يدها ولا ألم بها وجـــد فأوجدها
ولا الحنين عن الأوطان أبعـدها لـكنها علمت وجدى فأوجدها
شـوقاً إلى الشـــام أبكانى وأبكاها

صبا فؤاد أسير الوجد حين صبا هوى حبيب حي زاده نصـبا
حتى غدا لهجاً منذ اختسى وصبا ما هب من جبلى نجد نسيم صبا
للغور إلا وأشـــجانى وأشجاها(١)

وقوله :

بانت عن العـدوة القصوى بواديها عيس كأن خوافيها بواديهـــا
شامت بروق الحمى من نحو كاظمة واستنشقت ريح نجد فى بواديهـا
يزل رعاها الصبا النجـدى فانطلقت تؤم فيحاء نجـد طوع حاديهـــا
وترتمى بين أجواز الفــلا شغفاً والشوق فى البيد حاديها وهاديها(٢)

(١) مجذوب ٣٠٧ (٢) نفسه ٣١٥

الباب الثالث

الاتجاه الثالث : الشعر التقليدى الفصيح

تظل مصر والحجاز ، والأولى بنوع خاص ، من أهم منابع الأدب السودانى فى القرنين التاسع عشر والعشرين ، وترد إلى السودان منذ القرن التاسع عشر آثار من الشعر التقليدى الذى تظهر فيه ملامح الشعر فى العصور الاسلامية المعروفة لدى مؤرخى الأدب العربى : الجاهلى ، الأموى ، العباسى الأول ، العباسى الثانى ، التركى المملوكى ، التركى العثمانى . وتظهر آثار هذا الشعر فى السودان فى معارضة القصائد ، أو تشطيرها وتخميسها ، وفى ترسم الأسلوب الخطابى ، أو أسلوب الصنعة ، وفى بناء القصيدة الخ . .

شعر الأتراك والمهدية :

وما دمنا نعرض الأدب عرضاً تاريخياً ، فلا مناص من الرجوع إلى الشعر التقليدى الفصيح فى هذين العصرين على الرغم من قلة المحصول الذى وصل إلينا منهما . ولعل أول مايلاحظ أن معظم هذا الشعر كان فى أيدى رجال الدين ممن تخرجوا فى معاهد مصر والحجاز الدينية . لذلك لا غرابة فى أن نجد أثر الأسلوب الدينى والفقهى فى ذلك الشعر .

فى هذين العصرين نازع الشعر الفصيح الشعر الشعبى اختصاصه فى التغنى بالبطولات الحربية ، وهى ظاهرة جديدة فى أدب الفصحى بعد أن كانت وقفاً على الأدب الشعبى الدارج .

والملاحظ أن الشعر التقليدى فى السودان من الوجهة الفنية سار فى طريق مضاد لاتجاه الشعر التقليدى فى الأدب العربى عامة ، أعنى أنه لم يبدأ جاهلياً بل بدأ فى السودان تركياً ، مملوكياً حيناً ، وعثمانياً حيناً آخر على أيدى

شعراء الأتراك والمهدية . ثم أخذ يرتقي ويتطلع إلى النماذج الجاهلية والأموية والعباسية كلما تقدم به الزمن نحو القرن العشرين ، حتى بلغ أوجه على يد محمد سعيد العباسي بنوع خاص .

كان الشعر فى عصرى الأتراك والمهدية إذن من الوجهة الفنية ، يترسم فى معظمه آثار العصر التركى ، ولعل من أهم خصائص الشعر السوداني حينئذ هذين الأمرين :

١ — الميل إلى أسلوب المحسنات والتلاعب اللفظى .

٢ — إقحام العلوم ومصطلحاتها فى موضوع الشعر ومادة خياله .

ففى القرن الماضى كان حسين الزهراء (١٨٣٣ — ١٨٩٥) ، وعبد الله أبو المعالى ، ومحمد أحمد هاشم (١٨٢٥ — ١٩١٠) ، وعمر الأزهرى المتوفى ١٣٣٣ هـ ، ومحمد عمر البنا (١٨٤٨ — ١٩١٩) ، وعبد الغنى السلاوى (ولد سنة ١٨٢٢) ، ويحيى السلاوى (ولد سنة ١٨٤٦) ، وأحمد الأزهرى (المتوفى سنة ١٨٨٣) ، ومحمد طاهر المجذوب ١٨٤٢ — ١٩٢٩) ، والمضوى عبد الرحمن (ولد ١٨٥٧) وغيرهم يحملون لواء هذا الشعر الذى وصفناه إجمالا فيما سبق .

ومن طرائف الشيخ عبد الله أبى المعالى فى مدح إسماعيل الولى قصيدة مكتوبة بيتاً بالأحمر ، وبيتاً بالأزرق ، فإن قرأت الأحمر وحده كان فى مصطلح الحديث ، وإن قرأت الأزرق وحده كان فى رجال الحديث ، وإن قرأتهما معاً كانت فى مدح الشيخ إسماعيل[1]. وكان الشيخ محمد أحمد هاشم شغوفاً بالتاريخ ، ويقال إنه نظم تاريخ السمرقندى فى قصيدة[2] ، ونبغ من أسوان الشيخ أحمد الجداوى الأزهرى الذى تولى بعض مراكز القضاء فى السودان ومصر ، وقد ألف أرجوزة فى الميراث يقول نعوم شقير فى وصفها (إنها أسهل أرجوزة رأيتها فى هذا الباب)[3] ، (واتخذ بعضهم

---

(١) عبد الرحيم ٥٢ (٢) نفثات ١٠٦

(٣) نعوم ١/ ٧٤

القصيدة وسيلة تعليمية يذكر فيها أسماء سور القرآن على الترتيب)(١) .

فهذا ونحوه أمثلة لما جروا عليه من إقحام العلوم فى موضوع الشعر. أما أسلوب الصنعة اللفظية ، فهو ظاهر تماماً فى الكثرة الغالبة من شعرهم . وكان الشيخ عمر الأزهرى أحد خريجى الأزهر كثير الشغف بالمحسنات البديعية إلى حد التكلف أحياناً (٢)، يقول من قصيدة نال بها جائزة مجلة الجوائب المصرية :

سلوا عن فؤادى مسبلات الذوائب ... فقد ضاع من بين القلوب الذوائب
فلا سلمت نفس من الحب قد خلت ... ولا كان جفن دمعه غير ساكب
صبا مهجتى لدن المعاطف أهيف ... له لفتات دونها كل ضارب
ولا عيب فيه غير أن جفونه ... بنتها على كسر جميع المذاهب(٣)

وكان الشيخ حسين الزهراء أحد خريجى الأزهر الذين نبغوا فى السودان قد هاجر إلى المهدى ، وظن أنه ينال فى دولته مقاماً عالياً ، ولكنه لم يجد ما كان يصبو إليه ، فنظم قصيدة طويلة من ١١٢ بيتاً أشار فيها إلى فتح الخرطوم ، وقتل غردون ، ونصح المهدى بوجوب إسناد الوظائف إلى العلماء يقول فيها :

برح الخفا ما الحق فيه خفاء ... وتوالت الآيات والأنباء
بالآية الكبرى التى بظهورها ... كمل الرضى وانجابت الأسواء
علماء أمة أحمد ناشدتكم ... ردوا جوابى إنكم علماء
أرضى وترضون الضلال بعيد ما ... ظهر الهدى وانجاب عنه قذاء
ويخيب ظنى فيكم وعشيرتى ... أنتم ويقمع جمعنا الغرباء(٤)

وشعر الشيخ حسين بوجه عام ، أقل عناية بالمحسنات البديعية اللفظية ، فهو فى ذلك مثل يقابل التطرف فى استخدامها الذى يمثله الشيخ عمر الأزهرى ، ولكن الشيخ حسين استعاض عن ذلك بالموسيقى

---

(١) قلم ٧/١٦ (٢) نفثات ٩٨

(٣) نفس المرجع والصفحة (٤) نجوم ٣/٥٦٢

اللفظية التي تقوم على تكرار اللفظة ، ولعلك لاحظت أنه كرر كلمة «الخفاء» و«علماء» ، و«رضى» في الأبيات السابقة ، وتلاحظ ذلك في قوله من قصيدة يمدح (المهدى) :

أهاجك وصل بالأباطح يلمع   لها فيه ما شاء السراب الملمع
أم البرق في شطر العقيق ولامع   فهاجك يا هذا العقيق ولامع

ومع ذلك يستخدم بعض البديع أحياناً كقوله :

عماد الهدى أس الجدى معدم العدا
بدا وإليه الناس في الأرض تجمع(١)

ورثا الشيخ إبراهيم شريف الدولابي الكردفاني المهدى بقصيدة قال فيها :

أسف على المهدى من مهد الصبا   قد كان معصوما عن المحظور(٢)

وتجد في هذا البيت جناساً في الشطر الاول ، وأسلوباً فقهياً في الشطر الثاني في قوله (معصوماً عن المحظور) ، ويظهر الاثر الفقهي كذلك في قول عبد الغنى السلاوى يمتدح المهدى :

هلا رأيتم موجبات الصدق فيما يدعى ، أو ليس فيه خفاء

ولا يخفى ما في قوله (موجبات الصدق فيما يدعى) من أثر فقهي ، ويصنف صاحب نفثات اليراع قصيدة عبد الغنى السلاوى كلها بأنها (إلى شعر الفقهاء أقرب)(٣) ، وهو وصف صادق يدل على سلامة ذوق في نقد الشعر ويشتد الاثر الفقهي منذ القرن التاسع في الشعر بعد أن احتلت النزعة العلمية مكاناً مرموقاً بانتشار خريجى الازهر والمعاهد الدينية حتى أصبح لهم موضع ظاهر إلى جانب أصحاب النزعات الصوفية .

وممن جمع بين الشعر الصوفي والشعر التقليدي محمد الطاهر المجذوب الذى سبق أن أشرنا إليه في الاتجاه الصوفي . وهذا مصدر ثقافته الحجاز ، وكان مشيراً للأمير عثمان دقنه ، ويقال إنه بلغ خليفة المهدى أن جيشاً انكليزيا

(١) نفثات ٩١   (٢) نعوم ٣/٣٥٦

(٣) نفثات ٨٢

يتقدم نحو سواكن ليباغت ديم عثمان دقنه فى (هندوب) فكتب لعثمان يأمره بالانسحاب من المدينة لاستدراج العدو إلى شعاب الجبال ثم يكر عليه ، فهب عثمان دقنه من هندوب فارتجل الأستاذ محمد الطاهر قصيدة منها :

هندوب تعرف صبرنا كيف ارتكبنا للمصاعب

وهشيم تشهد عزمنا كيف أدرعنا للمصائب(١)

يا طالما صدنا بها صيد الغضنفر للثعالب

جيشاً يرن سلاحه كالرعد إذ ما المزن صائب

وسواكن تدرى بنا أنا لدى الهيجا نضارب

بالمشرفى كأنه وقع الصواعق فى المضارب

وهنا يظهر شعر البطولات الحربية منذ العصر التركى فى اللغة الفصحى ، فيحتل الأدب الفصيح منطقة من مناطق الأدب الشعبي القديم ويجول فيها جولات موقتة . ولعل هذه الظاهرة قد بدأت على يد يحيي السلاوى فى أيام الحكم التركى حين رحل إلى مصر واندمج فى ثورة عرابى وطلب إليه أحمد عرابى أن ينظم قصيدة حماسية تطبع وتنشر فى القطر المصرى ، فنظم قصيدة بائية من ٩٩ بيتاً أورد صاحب نفثات اليراع بعضها ، وأولها :

شغل العدى بتشتت الأحزاب والله ناصرنا بسيف عرابى(٢)

ثم تأتى ثورة المهدى فيشبع الشعراء رغباتهم الكامنة إلى التغنى بالبطولات الحربية فى مدح المهدى والتغنى بوقائعه واجتمع على ذلك شعراء الأدب الشعبي والأدب الفصيح جميعاً . فرأينا الشعراء السابقين أمثال حسين الزهراء يتغنى ببطولة المهدى فى داليته التى أولها :

الأمر جد والخطوب حداد وجنود مهدى الورى أجناد(٣)

---

(١) هشيم مكان غرب هندوب كانت به حرب هائلة بين جند المهدية والجيوش الانكليزية المصرية .

(٢) نفثات ٨٣ (٣) نفسه ٩١

ورأينا الشيخ محمد طاهر المجذوب يتغنى بهذه البطولة فى أبياته البائية السابقة . ورأينا الشيخ محمد عمر البنا فى تائيته المشهورة يقول فى وصف معارك المهدية وانتصاراتهم ، وفى بعض أبياتها تأثر واضح بأسلوب القرآن :

ركبوا الجياد وغادروا شلو العدى   رزق النسور وجمهم أقوات
والخيل ترقص بالكماة كأنها   تختال فى ميدانها فتيات
فأثرن نقع الموت فى عرصاتهم   وأغرن صبحاً إذ علت أصوات
وذباب أسياف المنية فوقها   رعفت دما وجلاؤها الهامات
والأرض سالت بالدماء وما بها   غير الجماجم والشعور نبات(١)

فى العصر الحديث :

أما الشعر فى العصر الحديث فكثير فى السودان كثرة ملحوظة . وشعراء هذا الاتجاه قد يخطئهم العد لكثرتهم . ولكن أكثرهم لم يطبعوا دواوينهم ولم يتح لهم أن ينشروها للناس . وإذا أراد الباحث أن يدرس شعرهم دراسة منهجية ، فليس من الصواب أن يحكم على الشاعر من قصيدتين أو ثلاث مما نشر على صفحات الصحف ، أو فى مجاميع المختارات . وقد انتخب الأستاذ سعد ميخائيل مختارات لما يقرب من أربعين شاعراً من شعراء السودان وجمعها فى كتاب (شعراء السودان) . وكلهم ـ كما يبدو من المختارات ـ سلكوا الاتجاه التقليدى فى الشعر . وجمع الأستاذ محمد عبد الرحيم (فى نفثات اليراع) مختارات لعدد من الشعراء المقلدين والمجددين . ولكننا مع ذلك لا نستطيع أن نطمئن إلى أحكامنا النقدية على هؤلاء الشعراء من هذه المختارات . ذلك أنها لا تكفى للتعرف على خصائص فن الشاعر وتطور حياته الفنية . أضف إلى ذلك أن اختيار الشعر فى هاتين المجموعتين لم يكن فيما يظهر قائماً دائماً على أساس نقدى صحيح . ودليلنا على ذلك أن القصائد التى اختارها صاحب كتاب الشعراء فى السودان للشاعر عبد الله البنا ، بالرغم من أنه أورد له خمس قصائد طوال من شعره ، لا تمثل أجود قصائده التى نعرفها من ديوانه ، كما لا تمثل جوانب هامة من فنه

(١) نفثات ١٠١

كالجانب القصصي والجانب القومي ، ولا تدلنا على شيء يذكر من تنوع أغراضه التي نظم فيها ، إلى غير ذلك مما يتعذر على الناقد أن يهتدي إليه لو أنه اكتفى بما أورده صاحب الكتاب من مختارات شعره . لذلك سيكون أغلب حكمنا واستشهادنا في هذا البحث مستمداً من دواوين الشعر السوداني التقليدي وأهمها في نظرنا ثلاثة : ديوان العباسي للشاعر محمد سعيد العباسي ، وديوان البنا للشاعر عبد الله محمد البنا ، وديوان الفجر الصادق للشاعر عبدالله عبدالرحمن.

الأثر الديني : لايزال الأثر الديني قوياً في هذا الشعر ولايزال أكثر الشعراء من رجال الدين والفقهاء . ويذكر عبد الله حسين في تاريخ السودان أسماء شعراء سودانيين معاصرين يبلغ عددهم حوالى ٥٤ شاعراً أو أكثر ومعظمهم من رجال الدين .(١) ويعنى كثيراً منهم بالمدائح النبوية والاشادة بالدين إلى جانب النظم في الأغراض التقليدية الأخرى كالمدح والغزل والهجاء والشكوى وأكثرهم كذلك يمزجون الشعر بدعوات الوعظ والارشاد . ويتجلى ذلك في ديوان الفجر الصادق بصورة أوضح . إذ نجد الشعر (خيرياً) بمعنى أنه يميل إلى التوجيه والنصح والوصية ويتبرع بالدعوات الصريحة إلى الاصلاح ، ولا نجد في ديوانه هجاء أو تصويراً لجوانب غير مشرقة في حياة مجتمعه أو حياته هو . فمن الأبيات الوعظية قوله :

الدين يأبى أن يقال تخاذلوا	والمجد يأبى أن يقال ألاموا
وطبيعة الاسلام تأبى الذل	والاسلام فيه الكر والاقدام
ربوا البنين لغير ما أزمانكم	تكن الليوث تشنها الآجام
إظهار مسكنة وذلة أنفس	دين عليه توطأ الأقدام
ومحمد في دينه وكتابه	أن ترفض الأوثان والأصنام(٢)

ومن الأبيات الوعظية للشيخ البنا قوله عن الأم :

والأم أول غارس في النفس ما	ترقى به أو تبتلى وتعذب

(١) عبد الله ٢/٥٢٦ — ٧ (٢) الفجر الصادق ١٤

فعليك بالأم الرقيقة أنها ... هى مرشد ومعلم ومهذب
واهجر سبيل الجاهلات فانما ... بالجهل تمتهن البلاد وتخرب

ومثل ذلك تجده عند العباسي. غير أن العباسي أكثر عناية بالجانب الفنى من الشعر ؛ لذلك قلت فى شعره آثار الوعظ بالنسبة لما نجده عند زميليه. وإن شئت فقارن مثلا بين قصيدة يوم التعليم فى ديوانى العباسى وعبد الله عبد الرحمن(١). فبينما نجد الشيخ عبد الله ينظم القصيدة كلها — أو معظمها — فى إسداء النصائح والوصايا للحث على التعليم وبيان مزاياه العامة والخاصة ، وعدد أبياتها أربعة وثلاثون ، نجد العباسي وقصيدته ستون بيتاً ، يقضى ربعها الأول ، كعادته ، فى الحنين إلى الماضى ، فاذا انتقل إلى الحديث عن العلم ومزاياه ، لا يكاد يذكر النصيحة مجردة كما يفعل الشيخ عبد الله ، بل يمزجها غالبا بتجاربه النفسية المفصلة . فبينما يقول الشيخ عبد الله :

ان يوم التعليم ياقوم يوم ... عبقرى يناهض الازمانا
إن يوم التعليم أقبل كالصبـ ... ـح مبيناً ونبه السودانا
ولقد صادف الهوى من نفوس ... طامحات تأججت نيرانا
أخذت عدة إلى كل أمر ... وبنت من عماله إمكانا
إن يوم التعليم ياقوم يوم ... ان تجيبوه تخدموا الأوطانا

نجد العباسي يقول :

ان الشعوب بنور العلم مؤتلقاً ... سارت وتحت لواء العلم خفاقا
فلو درى القوم بالسودان أين هم ... من الشعوب قضوا حزناً وإشفاقا
فخاذروا كل مشاء بتفرقة ... يمشى ويصبح كالغربان نعاقا
ومارقا شقيت هذى البلاد به ... أخافه أن يعيد الناس مراقا

فلعلك تلاحظ أن الشاعر الأول يخبرنا عن يوم التعليم إخباراً ، ولا يصوره لنا تصويراً ، ولا يستعين فى إخباره بتفصيلات تجاربه الشعورية

(١) عباسى ٦٧ ؛ الفجر الصادق ٦٥ (٢) عباسى ٦٨

فى حين يدعو العباسى إلى العلم دعوة مصحوبة بمشاعر قوية تطفر من ثنايا عبارته ، فهو يصوغ توجيهاته فى طيات الأمانى والمخاوف التى تجول بنفسه.

على أن هناك فرقاً ظاهراً بين الوعظ فى الاتجاه الصوفى السابق والوعظ هنا ، فهنا وعظ بنائى إيجابى يسعى إلى بناء مجتمع مهذب تتعلم فيه المرأة ، ويقبل كل على الحياة، يبذل فيها ما وسعه من الجهد ليعين أفراد المجتمع على الأخذ بيدهم إلى التقدم والعمران . وبينما وجدنا الصوفية تذهب فى شعرها مذهب الجبرية والزهد نجد العباسى يقول :

قالت الرزق فى السماء بقـــدر ... كل أمر يجرى إلى مستقر

ليس فى الناس من إذا شاء أضحى ... رافلا فى ثياب يمن وخير

ما هـــو الرزق إن تأملت إلا ... كأس ماء يروى ولقمة بر

قلت يا هذى أقصرى عن مقال ... لست تدرين منه ما لست أدرى

أثقلت كاهلى مـــذاهب أشيا ... خ كرام شم العرانين زهر

لا أمل السرى ولا أترك الســـ ... ـى اتكالا على المقادير تجرى

ومرامى إحـــدى اثنتين فاما ... عيش حـــــر أولا فـوتة حـر(١)

على أن من مزايا الأثر الدينى ، فى الشعر التقليدى أن ارتقت المـــدائح الدينية ، والنبوية بنوع خاص ، على أيدى الشعراء التقليديين الذين ساروا على النهج العربى القويم ، والأسلوب الفصيح النقى، فأصبحنا نحس أن التقليد فى هذه المرة أجود وأدق من التقليد الصوفى القاصر ، ونحن حين نستمع إلى الشيخ مدثر البوشى مثلا ، وهو يقول فى مدحة نبوية :

نأت بك عن ذات الحجال الرواسم ... فقلبـــك مقســوم وبينك قاسم

مدامع تذريهـــا من البيـــن مثلما ... همت من خلال المرســلات غمائم

جراح بأعماق النفــوس نفرنها ... وهيهات منها أن تفيد المراهم

---

(١) عباسى ٣٨

نحس بأثر الأسلوب الخطابي القديم مع فخامة العبارة وبسطة الوزن .

ونحس فوق ذلك كله ظاهرة جـديدة يضيفها التقليديون إلى خصائص المدحة النبوية الصوفية ، التي منها الابتهال والترنيم ، تلك الظاهرة هي العناية باستخراج العظات والعبرة من سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام وأصحابه الكرام بما يفيدنا في حاضرنا ومجدنا ، فأصبحنا نسمع في المدائح النبوية على رأس السنة الهجرية (نغمة وطنية إسلامية تعبر عن حال الأمة الاسلامية في مجدها القديم ، وتتخذ من رأس هذه السنة مقاماً للتذكير والاستثارة)(١) .

الأثر الفني : تقيد هذا الشعر بالأوزان التي صحت لدى الخليل بن أحمد وترسم بناء القصيدة على قافية واحـدة ، وجرى البناء والعباسي على عادة الشعراء في معارضة القصائد وتشطيرها وتخميسها ، فشطر البناء بردة البوصيري في قصيدة مطلعها :

أمن تذكر جيران بذي سلم   سهرت ليلك ترعى النجم في الظلم

وكلما اضطرمت نار الأسى ونمت   مزجت دمعاً جرى من مقلة بدم(٢)

وخمس البنا قصيـدة الشهاب محمود الحلبي المتوفى سنة سبعمائة وخمس وعشرين هجرية في قصيدة أولها :

يا مغفلا للنفس في شهواتها   ومتمماً للعين من سهواتها

إن رمت لا تلقى خدين غواتها   اعمل حساب النفس عن هفواتها

واستدرك الطاعات قبل فواتها(٣)

وكذلك فعل العباسي في تخميس قصيدة أبي مدين الغوث (٤) ، وعنى الشعراء بقصيدة (جادك الغيث) للسان الدين بن الخطيب الأندلسي (٦٩٠ هـ) فقلدها صالح عبد القادر ، ومحمد أحمد محجوب (٥)

---

(١) قلم ٧/١٦   (٢) بنا ٣٢

(٣) نفسه ٥٥   (٤) عباسي ١٩١

(٥) فجر ٢/٦٥ — ٦٦

على أن بعض النقاد السودانيين لم ترقه هذه العادة التي جرى عليها الشعراء ، فأخذ عليهم اهتمامهم بالتشطير لأنه قيد يلزم فيه الشاعر نفسه بقصيدة أو أبيات يرجع زمنها إلى قرون مضت. ورأى أن معارضة القصائد — وإن كانت لا تخلو من فائدة للشاعر المبتدىء — فهي عبارة عن (بعث قصيدة قديمة من مرقدها والباسها روحاً جديدة لشاعر جديد) ، يقول هذا الناقد : (وهذا يذكرنا بمذهب تناسخ الأرواح عند الهنود !)[١].

وإذا أمعنا النظر فى (بناء القصيدة) عند الشعراء الثلاثة ، فاننا نجدهم ينهجون النهج القديم في تركيب أغراضها وترتيبها وقلة التناسق الموضوعى والخيالى والشعورى فيها . فالعباسى يعنى بالابتداء بوصف حالته النفسية وسرد الذكرى ، وقد يذكر الديار وما يتصل بها من شكوى وبكاء وحنين إلى أهلها الظاعنين عنها ثم ينتقل إلى الغرض الأساسى من القصيدة الذى وضع له عنواناً . فمثلا فى قصيدة (يوم التعليم) وعدد أبياتها ستون بيتاً ، بدأ بذكريات خاصة عن الفتوة واللهو أيام ذى سلم ، وقارن بين ماضيه وحاضره ، واستغرق فى ذكر ذلك أحد عشر بيتاً أعقبها بثلاثة أبيات فى الفخر بشعره وأدبه ، ثم بدأ يتحدث عن العلم ومزاياه . وفى قصيدته (يوسف بدرى) وهى فى الرثاء ، بدأ بالوقوف على الأطلال وجعل يتذكر الديار قبل أن تنهدم ، أيام كانت آهلة عامرة[٢] ، وأيام كان شبابه غضاً ، يتقلب فى أعطاف اللهو والشراب . ثم انثنى إلى الحاضر فبكى إخوانه البعداء الذين قذف بهم الموت إلى مكان سحيق . وجعل يعدد مناقب المرثى ثم يدعو له ويترحم عليه[٣] .

والبنا فى قصيدته (تعليم المرأة) يبدأ بتغزل بزينب ويصف هيئتها الحسية ثم يذكر من أوصافها أنها كالحياة وكالسعادة وكالفضيلة ، ويرى أن هذه

---

(١) طبل (١) ٣٩ — ٤٠ (٢) عباسى ١٥٣

(٣) نفسه ١٥٤ — ١٥٩

التشبيهات تخلص حسن من التغزل فيها إلى تعديد فضائلها فى أسلوب حكمى يدعو إلى الأخلاق الفاضلة، والزواج من المرأة المتعلمة والحض على تعليمها وغير ذلك.

على أن البنا أقل من العباسى حرصاً على هذه الطريقة البدوية القديمة فى بناء القصيدة، بل إن كثيراً من شعره خلو منها. أما الشاعر عبد الله عبد الرحمن، فهو يعلن أنه غير راض عن هذه الطريقة إذ يقول:

الذاهبون الأولون انتهوا — لما عليهم أو لهم من جزاء
فما الوقوف بالطلول وما — بكاك فيها عبلة بالجواء
فلا تشبب بالثريا ولا — تندب زماناً كان جم الصفاء
ما أنت والأموات تبكيهمو — إن الدموع من سلاح النساء(١)

على أن التخلى عن الوقوف بالأطلال والتشبيب ونحوه فى مطالع القصائد ليس شيئاً جديداً، فى تاريخ الشعر العربى، فإن هناك قصائد جاهلية كثيرة لا تلتزم هذه الطريقة(٢). وفى صدر الاسلام خرج الشعراء المتيمون من أمثال عمر بن أبى ربيعة على هذه الطريقة، وسخر أبو نواس منها وبدأ قصائده بالخمر أحياناً بدلا من الوقوف على الأطلال وبكاء الديار. ونبه الناقد العربى ابن رشيق إلى تقليد بعض شعراء الجاهلية فى ذلك، لأن الشعراء المتأخرين قد (يذكر أحدهم الابل ويصف المفاوز على العادة المعتادة ولعله لم يركب جملا قط ولا رأى ماوراء الجبانة ... وكانوا قديماً أصحاب خيام ينتقلون من موضع إلى آخر، فلذلك أول ماتبدأ أشعارهم بذكر الديار. فتلك ديارهم وليست كأبنية الحاضرة فلا معنى لذكر الحضرى الديار إلا مجازاً لأن الحاضرة لا تنسفها الرياح ولا يمحوها المطر إلا أن يكون ذلك بعد زمان طويل)(٣). وهكذا نجد عدداً لا يحصى من قصائد العباسيين والعصور المتأخرة لا تلتزم هذه الطريقة، نقصد بذلك أن التخلى عن هذه الطريقة القديمة ليس تجديداً

---

(١) الفجر الصادق ٩٥ (٢) راجع مثلا المفضليات

(٣) العمدة لابن رشيق ١٥١

فى الشعر الحديث بالمعنى الذى نقصده . ولكنه مظهر من الشعر التقليدى كمظهر الوقوف على الأطلال سواء بسواء . ولذلك لا نرى أن البنا وعبد الله عبد الرحمن مجددان فى ذلك دون العباسى ، بل شعر الثلاثة نماذج مختلفة من الشعر التقليدى . غير أن العباسى اختار الطريقة البدوية ، والآخرين اختارا طريقة الحضر أو بعض شعراء الحضر من التقليديين . وفى السودان كما فى أى بلد آخر ، بواد وحواضر . والعباسى يمثل شعر البادية أصدق تمثيل لا فى بناء القصيدة وحدها بل فى الأسلوب والاتجاه . فلا يعيب العباسى أن التزم الطريقة البدوية فى ذلك ، بل هو يعبر بها عن واقع حياته وطبيعة بيئته . والقبائل العربية فى بوادى السودان تعيش على عاداتها وأساليب حياتها التى كانت عليها فى جاهليتها دون تغيير أساسى .

أضف إلى ذلك أن شعر هؤلاء على تفاوت فيما بينه ، يجعل وحدة القصيدة الشطر أو البيت أو عدداً قليلا من الأبيات . ولكن قلما تجد قصيدة لها فى ذاتها وحدة قوية متماسكة تربط بين أجزائها وتطبعها بطابع واحد . وهذا فارق أساسى يفرق بين الشعر التقليدى والشعر التجديدى . ولعل العباسى مع ترتيب أغراض قصيدته على الطريقة البدوية ، أكثر شعوراً بهذه الوحدة ، مثال ذلك قصيدته فى رثاء يوسف بدرى فنجد الجزء الأول من القصيدة وهو فى البكاء على الأطلال وتذكر الديار يؤلف وحدة متماسكة بحيث يتعذر أن نغير من ترتيبها :

قف وقفة الشوق بين الأثل والضال	نحى دارس آثار وأطلال
واستسق جفنك هطالا يجود به	إن لم يك المزن يا هذا بهطال
وسله عن ساكنيه أية سلكوا	لعل يجدى سؤال المربع الخالى
يا منزلا كنت أمشى البخترية فى	ظلاله ووراءى فضل أذيالى
إن تمس منك رحاب الفضل دارسة	فالدهر ذو غير شتى وأحوال
وقد تكون وما تبلى محاسنها	زهراء كالثغر من زهراء مكسال

كأنها اليوم لمـــا غاب سامرها ذار الذين استقلوا منـذ أجيال
فطالما كنت مصطافاً ومرتبعاً لنا وقبــلة حاجات وآمال
أغدو مع النفر الأعلين مدرعاً نعمى الشباب وأمسى ناعم البال
والعيش كالزهر فى جناته عبق وطالع الدهر في سعد وإقبال
وكم شربنا بجمع الشمل صافيـه كالصرخـدية قد علت بسلسال
إذ منتدى الفضل نادينا وخمرتنا مما يدار بكأس المنطق العـالى
فيا زمان تدانينا ألا خـبر ويا غـدوى ألا عود لآصالى

ثم ينتقل العباسى إلى القسم الثانى من القصيدة ، وهو الرثاء ، متخلصاً بالبيتين التاليين :

من مبلغ الصحب فى سنار قد رقدوا ألهتهم اليـوم عنا شـدة الحال
أنا على العهـد ماخنا ودادهم وأننا دائمـو بث وتسآل

يريد بشدة الحال الموت ، وواضح أن التخلص جيد .

أما البنا فان لديه بضع أراجيز يقص فيها قصصاً ، كل أرجوزة منهـا وحدة قائمة بذاتها ، فن قصته مع رجل أعرابى لقيه فى سفره قوله :

ابتـدأ المقال بالســلام وقال حين سار فى الـكلام
يا من ألفت سكن البيوت وما بها من ملبس وقـوت
إن البيوت حرها شديد وما بها لنعمة مزيد
الماء يشرى عندكم مع الحطب والنار والقش بأثمان الذهب
ولبن المعزى لـكم يباع وهن فى بيوتـكم جياع
فــلو سكنت معنا البطانة لما رأيت مثلها مكانه
يكفيك من دنياك كلب صيد يكون للغزلان مثل القيد

إلى آخر الأرجوزة فهى حلقات متصل بعضها ببعض اتصالا وثيقاً .

ولـكن هذه الأقاصيص وأمثالها(١) قليلة فى شعره ، وأكثر قصائده تقوم الوحدة فى كل منها على البيت الواحد أو البيتين ، فن ذلك قوله :

إلام أسعى وهـذا الدهر يختزل ولا أزال بوجدى يضرب المثل

مثـلى تؤرقه العليا ببهجتها ولا تدنسـه الآثام والزلل

لقد نظرت لهـذا القطر نظرة من لم توهـه على الدنيا ولا الملل

قد ساءنى همم فى القطر فاترة تـكاد تودى به من أجلها العلل

وساءنى أن ركن المجـد متهـدم وأن طلابه أمسوا وهم ذلل

وتستمر القصيدة إلى آخرها على هـذا النظام ، كل بيت فيها أو بيتين وحدة مستقلة ، تستطيع أن تضعها فى أى موضع شئت من القصيدة دون أن تجور على معانى القصيدة ، ولا على أفكارها . على أن البنا يتميز عن الشاعرين الآخرين بأنه مولع فى كثير من الأحيان بتكرير لفظ معين ، أو جملة معينة فى أوائل أبيات متواليات من ذلك قوله يكرر كلمة (ساءنى) :

وساءنى أن أعراض الرجال غـدت لبعضهم وهى فى أجـوافهم أكل

وساءنى أن قومى أصبحوا شيعاً تاه الضلال بها والجهل والـكسل

وساءنى أن للبغضاء بينهم ما تفعل النار إذ تذكى وتشتعل

وهكذا يستمر فى تكرار الـكلمة حتى يرددها عشر مرات (٢) . ويكرر (ولن يسود امرؤ) فى قصـيدة أخرى أربع مرات (٣) ، ويردد (من أجل ذلك) فى قصيدة ثالثة ست مرات(٤) ، ويكرر قوله (أصبحت أبكى للفضيلة) ثلاث مرات فى قصيدة رابعة(٥) . ويظهر أن الشيخ عبدالله عبد الرحمن تعمد هـــذه الطريقة فى بعض مقطوعات وقصائد فى ديوانه منها قوله :

---

(١) بنا ١٦٦ — ١٧٥

(٢) نفسه ٧٦ — ٧٧

(٣) نفسه ٨٠

(٤) نفسه ١٢٩

(٥) نفسه ٧٤

أريد المعالى أن تخطبا   أريد الجهالة أن تجدبا
أريد النفوس تميت الحقود   أريد الفوارق أن تذهبا

وهكذا يظل يكرر (أريد) إلى نهاية القصيدة وهى أربعة عشر بيتاً ، ومقطوعة أخرى عنوانها (لا أريد)(١) ، وثالثة عنوانها مجلتكم(٢) ؛ على أن البنا أشدولعاً بهذا النوع من التكرار فى شعره ، إذ يدرجه فى أثناء قصائده الطوال . ومثل هـذا التكرار ، كما هو واضح بين ، لا يغير من حكمنا على وحدة البيت قليلا ولا كثيراً ، ذلك أن كل بيت ـ رغم التكرار ـ لا يرتبط بالذى يليه ارتباطاً وثيقاً . ونستطيع أن نغير من ترتيب أبيات كل مجموعة دون أن يحدث ذلك شيئاً يذكر من التغيير فى فكرة القصيدة ومعانيها .

فاذا انتقلنا إلى ديوان الفجر الصادق نجد الوحـدة فى القصيدة تزداد ضيقاً حتى تصل أحياناً إلى الشطر الواحد ، ولا أدل على هذا من البيتين السابقين اللذين بدأ كل شطر منهما بكلمة (أريد) ، فكل شطر منهما مستقل قائم بذاته ومعناه ، وانظر كذلك قوله من قصـيدة (يعيش العرب والاسلام) (٣) :

أهلوك فى صحب الحوادث ناموا   يا دار ما فعلت بك الأيام
أما الديار فما نكرت رسومها   لكن عليها خيّم الاظلام
ماذا وراءك يا عصام تحدّثى   إنى مشوق أن تقول عصام
يا أيها الشهر الحرام تحية   فى طيها الاكبار والاعظام

فلعلك ترى معى أن أشطر البيتين الأول والثالث كل منها قائم بمعناه تستطيع أن تسلخه عن الشطر الآخر فلا يؤثر ذلك فى أحدهما تأثيراً يذكر . وهذه الظاهرة ، أى وحدة الشطر ، قلما تجدها فى شعر البناء لأن البنا حريص على ربط الشطرين فى العادة برباط محكم وثيق حتى فى الأوزان الطويلة

---

(١) الفجر الصادق ٩٧ ، ٩٨   (٢) نفسه ١٢٥
(٣) نفسه ١٣

المنبسطة أنظر قوله مثلا :

ولن يسود امرؤ إلا إذا خفض الجـناح يرفد راجيه وعافيه
ولن يسود امرؤ دبت عقاربه للجار والخل يؤذيه ويقصيه

وقوله عن الدين :

والأمر شورى فيه فاستبقوا إلى الـشورى فبالشورى يتم المطلب
من كان يرعى أمة فعليه بالخـلق السجيح فانه هو أرحب

الأسلوب : لدينا هنا ثلاثة أساليب مختلفة فى الشعر . (أولها) وأحسنها جميعاً أسلوب العباسى ، أسلوب الطبع والبداوة ؛ فلنستمع إلى قوله :

١ ـ مالى وللخمر رق الكأس أوراقا وللصبابة تصلى القلب إحراقا
٢ ـ مضى زمان تساقينا الهوى بهما فى فتية كرموا وجداً وأشواقا
٣ ـ زهر الوجوه متى سيموا الهوان لووا سوالفاً كصوى السارى واعناقا
٤ ـ صحب حملت لواء العشق بينهم من قبل أن يصبح المشاق عشاقا
٥ ـ إذ ليس فى المذهب العذرى لوم فم أرضى فما ومشوق ضم مشتاقا
٦ ـ يا برق طالع ربا الجرا وزهرتها واسق المنازل غيداقا فغيداقا
٧ ـ وإن مررت على الختّان حى به من المناشط قيصوما وطباقا(١)
٨ ـ إنا نحيوك يا أيام ذى سلم وإن جنى القلب من ذكراك إعلاقا
٩ ـ واليوم قصر بى عصا أحاوله وعاقنى عن لحاق الركب ما عاقا
١٠ ـ وأنكر القلب لذات الصبا وسلا حتى النديمين أقداحاً وأحداقا

ا — لعلك تدرك عند سماع هذه الأبيات أن الشاعر فخم العبارة تسمع لعبارته جرساً قوياً ، أصغ إلى دوى القافات والصادات فى البيت الأول ، يسندها ميل إلى التشديد ، والحركات الطويلة المديدة ، فاذا انتقلت إلى البيت

---

(١) الختان جبل ببادية الكبابيش غربى السودان . المناشط مراعى الإبل . القيصوم نوع من أنواع الحشيش . الطباق نبت ترعاه الإبل .

الثالث تسمع صليلا كأنه صليل السيوف، حين يلوى الرفاق سوالفهم، وهى كصوى السارى، متى سيموا الهوان . ثم تشتد الأصوات ، ويبلغ الدوى ذروته حين تمضى فى سماع البيت السابع حتى لقد تحس بقسوة هذا الدوى على السمع . والشاعر فى خلال هذه الطنطنة يلقى إلى السامع بكلمة أو كلمتين من غرائب الألفاظ ، ولكن السامع مع ذلك ، لا تصدمه كلمة نابية ، ولا يحس بشىء من عناء الصياغة ، بل يحس انه يستمع إلى أسلوب مطبوع يقتدر على القوافى ، ويريك فى أوائل الأبيات أواخرها ، وفى فواتحها قوافيها(١) ، ثم لا يلبث السامع أن يقف قليلا فى البيت العاشر عند قوله : (حتى النديمين أقداحاً وأحداقا) فيتعجب من هـذه التثنية ، وهى عادة بدوية ، والعرب قديماً أولعوا بالتثنية حتى ثنوا ماحقه أن يكون مفرداً ، وجمعوا بين المتلازمين أو المتقاربين فى صيغة المثنى ، وصاحبنا العباسى ، وهذه إحدى لوازمه ، مغرم بالمثنى ، فيقول فى هذه القصيدة نفسها :

مهلا أخا العصر لاتعجل فربك قد   سوى الخفيين أعمـــاراً وأرزاقا

ويقول :

رعى الله عهد الراشدين وتربة   سمت بالعصاميين عمرو وخالد(٢)

ويقول :

لقيته أمس فى طمرين مقتحما   دواً بلا مركب فيه ولا زاد(٣)

ويقول :

فوردنا هذا السراب وعدنا   بالأمرين من هوان وفاقه(٤)

ويقول :

وما رمى الدهر وادينا بداهية   مثل الأثنين تفريق وإبعـــاد(٥)

---

(١) راجع وصف ابن قتيبة للشعر المطبوع (كتاب الشعر والشعراء) مصر طبعة الخانجى ص ١٢ .

(٢) عباسى ٤٢ (٣) نفسه ٣٥

(٤) نفسه ٦٤ (٥) نفسه ٣٦

أما قوله (حتى النديمين أقداحاً وأحداقا) فان فيه جناساً ، ولكن قلما تجد مثل هذه المحسنات فى شعر العباسى فهو لا يكترث لها ، لأن اسلوبه مطبوع والعرب كما يقول الآمدى (لم تكن تعبأ بالتجنيس والمطابقة ولا تحفل بالابداع والاستعارة . . . وقد كان يقع ذلك فى خلال قصائدها ويتفق لها فى البيت بعد البيت على غير تعمد وقصد) (١) .

ثم لنسمع قول العباسى :

وكيف أقبل أسباب الهوان ولى ... آباء صدق من الغر الميامين

النازلين على حكم العلا أبداً ... من زينوا الكون منهم أى تزيين

من كل أروع فى أكتاده لبد ... كالليث والليث لا يغضى على هون

وقد سلا القلب عن سلمى وجارتها ... وربما كنت أدعوه فيعصينى (٢)

ما أنس لا أنس إذ جاءت تعاتبنى ... فتانة اللحظ ذات الحاجب النونى

فنوقن أنه يعرف جيداً مداخل الأسلوب البدوى ومخارجه . ولا نشك حين نسمعه يقول (النازلين على حكم العلا) فى أول البيت أن العبارة لشاعر جاهلى أو أموى(٣) ، وحين نسمع (من كل أروع فى أكتاده لبد) تذكر كذلك الشاعر الجاهلى(٤) . وهكذا فى قوله (وربما كنت أدعوه) (وما أنس لا أنس) .

والشاعر أميل الى استخدام الأوزان المنبسطة كالكامل والبسيط والخفيف والطويل ، حتى تتمشى مع فخامة العبارة وتكتيل الأصوات والمقاطع القوية بعضها إلى بعض .

أضف إلى ذلك أن العباسى كالشاعر القديم مولع بترديد أسماء الأعلام والأماكن ، ولسنا بحاجة إلى الاشارة إلى مطالع المعلقات وغيرها من شعر الجاهلية ، ففى كثير منها يعمد الشاعر إلى حشد أسماء أعلام للأشخاص

---

(١) الوساطة نشرة عارف الزين ٣٥ (٢) عباسى ٧٩

(٣) مثلا قول القطامى (الضاربين عميرا عن بيوتهم الخ ...)

(٤) مثلا قول سراقة البارق (من كل غراء الجبين كأنها رسأ الخ ...)

والأماكن، وقد يكون بعضها مجهولا لدى الناس. هذه لازمة أخرى لأسلوب العباسى؛ فيكثر من ذكر أسماء أعلام مصرية كالمقطم وحلوان، وأسماء أعلام سودانية كقضروف سعد (القضارف)(١) والختان (جبل فى بادية الكبابيش) ومزرح (اسم بلدة فى السودان) وملّيط (مركز من مراكز دارفور) ووادى هور (واد غير السودان). كما أولع بالتكنية عن الأشخاص والبلدان برموز؛ فمن ذلك قوله:

يا سعد سعد بنى وهب أرى ثمراً لجد فديتك للعـــاقى بمنقاد(٢)

وإن فى بعض ما قد عاف شاربكم إعتاب ذى الفضل يحيى وابن عباد

فهذه كلها عنـده أسماء مستعارة أتى بها الشاعر وهو يرمز إلى أفراد سودانيين يوجه الشاعر إليهم اللوم لأنهم أصبحوا ذوى جاه وغنى ولـكنهم لم يبذلوا لبنى وطنهم شيئاً من الجاه والغنى(٣). ومن ذلك قوله: (يابنت ساجعة الرياض وزين ناضرة الشجر) (يريد مصر) وقوله:

فيا مار سيرى ولا تخدعى فينزع القرط ياماريه

وماريه يقصد بها مصر، والقرط يعنى به السودان(٤).

ومثل هذه التكنية معروفة عند شعراء آخرين فى السودان منهم يوسف التنى فى ديوان «الصدى الأول» وهو شاعر ينحو نحواً آخر، وستتحدث عنه فيما بعـد. ولا أدرى إن كانت هـذه تأثراً بالصوفية أم هى عادة شعبية سودانية قديمة. وربما كان الأمرين جميعاً. ومما يذكر هنا أن الأدب الحبشى مولع بالرمز والكناية على نحو قريب من ذلك (ويزداد شغفهم به كلما شعروا بضغط سياسى داخلى أو خارجى أو إذا أرادوا أن يوجهوا النقد الاجتماعى أو السياسى. وقد انتشر هذا أيام الطليان)(٥).

---

(١) عباس ٨٤

(٢) العباسى ميال الى البدل المطابق مثل سعد سعد بنى وهب ، وهند هند بنى العزيز (٥٠) وقوله لسنا القطيع قطيع الضأن يزجره الخ ...

(٣) نفسه ٣٤

(٤) نفسه ٦٠

(٥) مراد (٢) ٧٤

ومن خصائص أسلوب العباسي كذلك الوصف . ونعني به تصوير الهيئة أو الحالة تصويراً مستوعباً للمعاني التي يتركب منها الموصوف(١). فمن ذلك يصف رحلته إلى حبيبه وهي رحلة ليلية شاقة من الخرطوم إلى النهود ، تتقاذفه فيها الفيافي ، فيرفعه سراب ويخفضه سراب ، قال :

لم يبق غير السرى مما تسر له ... نفسي وغير بنات العيد من عيد(٢)
المدنياتي من رهطي ومن نفري ... والمبعداتي عن أسرى وتقييدي
أثرتها وهي بالخرطوم فانتبذت ... تكاد تقـــذف جلمودا بجلمود
تؤم تاقاه من نهوى وكم قطعت ... بنا بطاحاً وكم جابت لصيخود
نجدٌ يرفعنـا آل ويخفضنـا ... آل وتلقفنا يــد إلى يد
حتى تراءت لحادينا النهود وقد ... جئنا على قــدر حتم وموعود(٣)

ويصف حادثاً غرامياً وقع له حين مر بالحي ضحىً :

مررت بالحي ضحى ... أروض مُهراً أدهما
مرتديا من الشـــباب ضافيــاً منمنما
لقيتـــه في أربع ... بيض كأمثال الدمى
شابهن أزهار الربيـــع وحكين الأنجما
وقفت فاستسقيته ... وشد مابي من ظما
جاء بماء قلت هل ... حاجة مثلي منك ما ؟!(٤)

وأسلوب البنا : يلي أسلوب العباسي في الجودة وقوة الأسر ، وإذا كان أسلوب العباسي (بدوياً مطبوعاً) فأسلوب البنا (حضري مصنوع) نسمع البنا في الفخر الممتزج بالغزل يقول :

---

(١) نقد الشعر لقدامة مطبعة الجوائب ٤١

(٢) بنات العيد الإبل (٣) عباسي ٧٥

(٤) نفسه ٩٠ — ٩١ أي هل يحتاج مثلي من مثلك ماء ؟

أسعاد ما أنا جازع من حادث ... وإذا جزعت فمن يصول ويقدم

ألقاك حاسرة فيصرعني الهوى ... رهبا ويرهبني الكمى المعلم

ولقد تطيش سهام خصمي إن رمى ... وتصيب قلبي من جفونك أسهم

أقسمت بالأحرار وهي أليتي ... مادام يجري بين جنبي دم

مهما تشاكلت الأمور وأبهمت ... لا أرتجي إلا التي هي أقوم

فلا نشعر بما شعرنا به في أسلوب العباسي من فخامة بدوية ، ودوى مجلجل ، وغرابة في اللفظ والتركيب . بل نحس في هذه الأبيات شيئا من اللين والسهولة . والعباسي إذا نظم في هذا المعنى فانما يقول :

وإن تسألي يازينب ابنة مالك ... فلله ما لاقيت فيك من السهد

وكم ساجلت مني الخطوب فما بنا ... وحقك حد المشرفي ولا حدي

وما تركت لي النائبات بعرها ... اخا غير مطوي الضلوع على حقد[1]

أما شاعرنا البنا فقد تسربت آثار الحضارة والكتابة والتعليم في أسلوبه ، ففقدت من تماسك العبارة ، وآثرت الألفاظ المألوفة والعبارات الجارية المعروفة . ولا أدري لماذا أجد في قوله (ما دام يجري بين جنبي دم) ضعفا في نسج العبارة .

على أن البنا يستعيض عن الفخامة البدوية بمحسنات أخرى أهمها (التكرار) الذي شغف به وأكثر منه . فتارة نسمعه يكرر العبارة في أوائل الأبيات المتواليات كما أشرنا فيما سبق ، وتارة أخرى نسمعه يكرر اللفظة في البيت الواحد :

أدعو إلى النادي وما النادي سوى ... دار إلى ربط القلوب تنادي

فهو هنا يكرر كلمة النادي ويكرر النون والألف والدال ـ على سبيل التجنيس ـ بين النادي وتنادي . والجناس في الواقع نوع من التكرار ، ولكنه تكرار

---

(١) عباسي ٨٥

للحروف لا للالفاظ ولا للعبارات، وتتكرر الحروف على سبيل الجناس في قوله :

ونظـرة لك في الأيام صادقة ... رميت ما بين تشبيه وتشويه
دنيـاك فانيــة بالحر فاتكة ... بالوعد والخلف تصبيه وتصميه

والتكرار بمظاهره في شعر البنا مع محاولة الوصـل بين شطري البيت قدر المستطاع ، قد جعل أسلوب البنا يتدفق في تتابع وسرعة فيكسبه ذلك حيوية ونشاطاً . ويتضح هذا إذا سمعت الأبيات التاليــة يرثي فيها ناظر الشكرية :

نفس الوجد إن قدرت قليـلا ... وقف الدمع برهة أن يسيـلا
إن فيض الدموع نزر يســير ... في مصاب غدا أليا جليـــلا
واستعار الحشا بنار من الوجـــد غدا بالأسى أميناً كفيلا
أصبح الجو بيننا أكلف اللو ... ن وأضحى نهارنا مستحيلا
فانع للجـود بحره والمنايـــا ... سيفها المخـذم الحسام الصقيلا
وانع للرأى نجمه الساطع الثــاقب جنح الدجى توارى أفولا
وانع للبر والفضيـلة نفســاً ... طهرت ليلة وطابت مقيـلا

فاذا تجاوزنا عن المبالغة التقليدية في قوله بحر الجود وسيف المنايا ، والصنعة التي تظهر في رصف المترادفات على طريقة معلمي اللغة (سيفها المخذم الحسام الصقيلا) ، فاننا نجد الأسلوب منساباً جارياً فيه حركة وحياة .

كذلك تظهر في أسلوب البنا في الشعر محاولة في صوغ بعض العلوم العلمية والمصطلحات والدراسات التاريخية (راجع قصيدة ذكرى اللغة العربية ص ٩١) وهذا قد جرى عليه الشعراء المتأخرون، وأغرم أحمد شوقي بهذه الطريقة .

وتختلف مادة الخيال في شعر البنــا عنها في شعر العباسي ، فهذه بدوية غالباً ، وتلك حضرية غالباً أو مزيج من الحضري والبدوي . فالبنا مثلا يشبه

فتاته بتشبيهات حسية أغلبها بعيد عن التشبيهات البدوية ، ولكنها قديمة معروفة :

هيفاء قد عقد الحياء لسانها	وغدا الدلال لها رقيباً يحجب
ترنو فترسل للعقول صوارماً	وتميس في ثوب الدلال وتسحب
واللفظ مثل السحر يستلب النهى	كالخمر إلا أنه لا يشرب
والشعر مثل الليل إلا أنه	لم يبد فيه لمن تأمل كوكب
والوجه مثل الشمس إلا أنه	تلقاه ليل الشعر ما إن يغرب
هي كالحياة لمدنف أو كالحيا	لمؤمل لكنها هي أعذب
هي كالسعادة لفظها متيسر	سهل ومعناها قصي أجنب

ولست بحاجة مرة أخرى إلى أن أشير إلى الصنعة في هذه التشبيهات ، وكلها تشبيهات مرسلة ذكر فيها أداة التشبيه ، والبنا مولع بالتشبيه المرسل(١) ، والبلاغيون يفضلون عادة التشبيه المؤكد على التشبيه المرسل . أضف إلى ذلك أنه في العادة يشبّه ولا يصف ، وفرق بين التشبيه والوصف . فبينما نجد في شعر العباسي وصفاً للحالات والحوادث ، إذ يسرد المعاني التي يتألف منها الشيء الموصوف ، ويجمع المعاني في رباط واحد متماسك الأجزاء بحيث تبدو كأنها لوحة واحدة تستوعب في المنظر الطبيعي الواحد مثلا ، هيئة السفينة ، والبحر ، والشمس وأشعتها ، وظلال الأشجار والمباني على الشاطىء ، فهذا هو الوصف ، أما التشبيه فهو جزء من الوصف قائم بذاته . فاذا قال البنا يصف أبطال المسلمين :

فكأن الدروع إذ لبسوها	غدر جللت بدور التمام
وكأن السيوف إذ شهروها	شعل أومضت بجنح الظلام
وكأن الخيول إذ حملوها	أعقب حومت بيوم الزحام
وكأن العدا وقد هزموها	غنم أجفلت براعي سوام

(١) راجع مثلا بنا ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٠ .

فليس هذا (وصفاً) ، ولكنه تشبيهات أربعة متلاحقة ، كل منها قائم بذاته ، ولا يكون من مجموعها صورة منسجمة متسقة لمعركة حربية . ومهما يكن بين الدروع والسيوف والخيول والأعداء من علاقات ومشابهات ، فإن هذه التشبيهات لا تعدو مناظر متقطعة منفصمة الأجزاء ، والتشبيه أغلب على شعر البنا ، كما أن الوصف أغلب على شعر العباسي .

أسلوب عبد الله عبد الرحمن : فإذا انتقلنا إلى (الفجر الصادق) رأينا لوناً ثالثاً من الأساليب نستطيع أن نضمه بعد أسلوب البنا ، إذ ينقصه ذلك الحماس والتدفق الذي بلغ حداً عظيماً عند العباسي ، وبلغ درجة لا بأس بها عند البنا ، فقلما يمزج الفجر الصادق معانيه بعواطف قوية صارخة . قارن بين قوله عن مصر (ص ١٠٣) :

يا نسيماً يختال بين رياض   راوياً عن أريجهن اعتلاله

قف رويداً وجمع الزهر واحمل   لرجال العلوم مني رساله

لرجال العلوم من أرض مصر   واهب الضاد حسنها والجزاله

قل لهذى الكرام يجمعها النادى بدوراً ويحتويهن هاله

لكم الود فى البلاد مقيماً   ما أظن الزمان يطوى ظلاله

وبين قول العباسي (ص٦٣) يخاطب مصر :

كلنا ذلك المشوق وهل فى الناس من لم يكن جمالك شاقه

أنت للقلب مستراد وللعين جمال يغرى وللشم طاقه

فتحت وردها أصائل آذا   ر وقد قرط الندى أوراقه

أنت عندى أخت الحنيفة ما أسماك ديناً وما أجل اعتناقه

أنت ذكرتنى ولست بناس   درّ ثدى رضعت منه فواقه

وعراصاً نادمت فيها الرديـنيات والسيف حمله وامتشاقه

هاهنا موضوعان متشابهان ، فكلاهما يمتدح مصر ويحن إليها ويثنى على أهلها ، وكلاهما ينظم على بحر واحد ، ولا شك أن كليهما كان يحن إلى مصر

حنيناً قوياً . ولكن كيف عبر كل منهما عن ذلك الحنين ؟ أخذ الأول يخاطب النسيم أن يقف ويجمع الزهر ويحمل الرسالة إلى أهل العلم فى مصر ، ويؤكد أن ود هذه البلاد مقيم لا يزول . والمعنى كما ترى جيد سليم ، وهذا المعنى نفسه هو ما قصد إليه العباسى . ولكن الأول ينقصه الروح الذى دفع العباسى إلى جعل مصر محبوبة جميلة ، فيها الجمال الذى يلذ العين ، والجمال الذى يلذ الأنف ، والجمال الذى يلذ القلب ، ثم لم يكتف بذلك بل دفعه الحماس إلى تذكر ذكريات جميلة كانت له فى مصر ، فهو يحبها أيضاً من أجل هذه الذكريات ، أيام كان فى المدرسة الحربية المصرية فى فاتحة القرن العشرين . فالتجارب الشخصية المفصلة قليلة بل قليلة جداً فى شعر عبد الله عبد الرحمن ، وكثيرة تغلب على شعر العباسى يذكرها دائماً فى مواقف الحماس العاطفى عند ما يريد أن يتحدث عن نفسه أو عن غيره . وشعر التجربة الشخصية أقوى وأعنف وأقرب إلى المستوى الفنى العالى من الشعر التجريدى ، أو الموضوعى الذى يصف من بعيد ، ويقف من الموصوف موقف الوقور المعتدل . والشعر الصحيح لا يعرف الوقار والاعتدال ، بل هو تجارب صارخة مليئة بالقوة ، ومنتزعة من صميم الحياة الزاخرة بخيرها وشرها . وفى شعر البنا نجد التجارب الذاتية كذلك ، ولكن ليست لها وحدة ، إنما هى خطرات متفرقة متقطعة ، فمن ذلك قوله :

قد ساءنى هم فى القطر فاترة   تكاد تودى به من أجلها العلل

وساءنى أن ركن المجد منهدم   وأن طلابه أمسوا وهم ذلل

وساءنى أن أعراض الرجال غدت   لبعضهم وهى فى أجوافهم أكل

هذه تجارب للشاعر يسجل الواحدة منها خاطفة سريعة ، ثم ينتقل إلى غيرها ، فهو فى تجاربه كتشبيهاته ، كما أن تجارب العباسى كأوصافه . ومن الانصاف أن نذكر أن صاحب الفجر الصادق قد يفصل تجاربه بعض الشىء ، كقوله :

وما راعنى غير طفل صغير   حزنت لحوجاته البادية

يبيت القواء وجثمانه   يطل من الخرق البالية

يقول أتخلو ربوع وتقضى   تموس لدى الأمم الراقية

أما فى أكثر الأحيان فتجاربه تتركز فى (حكم)، ولو أنه فصل التجربة لكان أقرب إلى فن الشعر العالى .

على أنه ينبغى أن نقرر أن ديوان الفجر الصادق أشد من الآخرين تأثراً بأسلوب القرآن الكريم، واقتباساً منه .

الأثر القومى : يرى بعض الباحثين السودانيين أن حوادث عام ١٩٢٤ فى السودان تعد علامة من علامات الطريق نحو الوعى القومى الصحيح، ذلك أن سنوات الضغط فيها ما يلهب المشاعر، ويعين على النهوض بأعباء الجهاد والكفاح التى يتعلم منها الناس وعياً قومياً[١]، وقامت دعوة (السودان للسودانيين) فى جريدة حضارة السودان (١٩٣٠) . ولكن كثيرين تشككوا فى سلامة هذه الدعوة من الأغراض والأهواء[٢] . واعتقد البعض أن هذه الدعوة بمثابة معول يعمل على تحطيم وحدة وادى النيل، ومنهم الشاعر العباسى إذ يقول :

وما تريدون من قومية هى فى   رأى السراب على القيعان رقراقا

لا تخدعوا إن فى طيات ما ابتكروا   معنى بغيضاً وتشتيتاً وإرهاقا

ليصبح النيل أقطاراً موزعة   وما كنو النيل أشياعاً وأذواقا

لسنا القطيع قطيع الضأن يزجره   الراعى كما شاء إشآماً وإعراقا

وقام بعض الباحثين يدعو إلى إنشاء (أدب قومى)، ففهم بعض الناس من هذه الدعوة أن يكون الأدب باللهجة الدارجة وأنكروا ذلك وحذروا الناس من الانسياق وراء هذه الدعوة[٣] . على أن الدعاة كانوا يقصدون قيام ثقافة قومية باللغة الفصحى إلى جانب الثقافة الشعبية الدارجة . وفى ١٩٣٥ حدثت مساجلة بين حسن صبحى الصحفى المصرى فى السودان، وبين محمد

---

(١) موت دنيا ١١٦، ١٢٠   (٢) موت دنيا ٩٦

(٣) نهضة ١٧/٥٠٨

أحمد محجوب ، وكان من رأى الأول توحيد الثقافتين المصرية والسودانية باسم الثقافة النيلية ، أما محجوب (فكان الوحيد فى أبناء جلدته الذى نادى بوحدة الثقافة السودانية ، ووجوب فصلها من الثقافة المصرية،وبين آراءه ونشرها على صفحات الفجر)(١) ، ويتلخص رأى المحجوب فى أن هناك فوارق ظاهرة فى طبيعة الاقليم والاخلاق والطبائع بين مصر السودان ، وأنه ليس هناك ثقافة مصرية حتى يدمج السودانيون فيها ثقافتهم . يقول : (فأنا عند ما أقرأ لطه أوهيكل فكأننى أقرأ لشاتوبريان أو أناتول فرانس وسانت بيف وجورج صند ، وعند ما أقرأ للعقاد والمازنى فكأننى أقرأ لكاتب ألمانى ، وأقرأ لمارك توين ، أو أقرأ لهازلت وماثيو أرنولد) ، ثم يرى أن ثقافات الشرق يجب أن تتعدد بتعدد البيئات والأخلاق ، وإن كان يربط بين أممه رباط الدين واللغة ، وفى تعددها دليل الحياة المنتعشة السارية فى أممه(٢) . ورد عبد القادر حمزة صاحب جريدة البلاغ فى مصر على الذين أرادوا الفصل بين الثقافتين من السودانيين بمقال جاء فيه : (يجب ألا يفكر أحدنا أو أحد السودانيين فى فصل الأدبين ، واستقلال الواحد عن الآخر ، فهو الوسيلة الوحيدة التى بقيت لنا اليوم لتكون واسطة فى اتحاد القلوب ، وتقارب النفوس ، وتكاتف الجميع وتآزرهم)(٣) .

على أن فكرة الدعوة إلى أدب قومى لم يوافق عليها بعض السودانيين ، لأن الأدب الفصيح فى السودان بالرغم من أنه قد يقلد آدابا أخرى

---

(١) فجر ٢١/٩٩٥

(٢) نفسه ١٨/٨٦٣ وفى مجلة النهضة يدعو محجوب الى بث الشعور القومى ويجعل الوسائل لذلك ما يأتى — ١ — تلقين الأطفال فى قصص مبتكر يحل مكان أحاجى الغيلان والسعالى بطولة عثمان دقنه وعبد الله ولد سعد وعبد الرحمن النجومى ومحمد احمد المهدى على وجه سواء دون أية تفرقة بين القبائل والالوان — ٢ — البدء بكتابة تاريخ السودان من أقدم العصور حتى الوقت الحاضر — ٣ — وضع اللغة العربية فوق سائر اللغات واجهاد النفس فى تعلمها واتقانها (نهضة ٢١/٦) .

(٣) فجر ٢١/١٠٠٨ وقد رد محجوب على مقال عبد القادر حمزة بما لا يخرج عن الدعوة الى تكوين أدب قومى سودانى (فجر ٢٢/١٠٤٣ — ٤)

ويستعير من الأقطار الأخرى ، فهو أدب قومي ، وآثاره القومية واضحة جلية(١) .

والواقع أن فصل ثقافة أمة عن ثقافة أمة أخرى أصبح الآن أمراً يكاد يكون محالا من الوجهة العملية ، ذلك أن العالم الآن أصبح تغمره ثقافة تكاد تكون واحدة ، وأنه بسبيل أن يحيا حياة متماثلة فى التوافر على استعمال الآداب وأساليب الدفاع والصنائع والأعمال . ولأن المواصلات قد تعددت فقربت البعيد وذللت الصعاب ، ولأن العارفين باللغات الأجنبية يزدادون يوماً بعد يوم ، ولأن كل أمة تحرص أن توصل إلى الأخرى بشتى الوسائل مختلف منتجاتها الأدبية والعلمية والصناعية(٢). وإذا كان الأمر كذلك بين الأمم المتنائيات المختلفات المشارب والأجناس واللغات ، فلابد أن يكون الارتباط أشد والاتصال ألزم بين الأمم التى تتفق مشاربها وأجناسها وترتبط فيما بينها بروابط دموية ولغوية وجغرافية .

أما كيف يتكون (الأدب القومى السودانى) مع وجود هذا الاتصال المتبادل بين السودان وغيره ، فما لا شك فيه أن الدعوة إلى «إنشاء» أدب قومى فى أى أمة هى تحصيل حاصل كما يقولون ؛ ذلك أن الآثار القومية فى الأدب لاتجلب إليه ولكنه أمر لابد منه يتحقق فى أى أدب سواء أكان أدب أمة أم أدب إقليم أم أدب بلدة أم أدب قرية مهما يبلغ هذا الأدب من التأثر بغيره ، ومهما يبالغ فى تقليد غيره ومحاكاته . فان أدب أى شاعر سودانى تربى فى السودان ، وعاش فى مجتمع سودانى إنما يحمل آثار القومية السودانية فى ثناياه علم بذلك أم لم يعلم ، ورضى بذلك أم لم يرض . وسنرى دليل ذلك واضحاً فى سرد بعض هذه الآثار فى الشعر التقليدى السودانى . ولكن قبل أن نبدأ فى ذلك يجب أن نقف من هذه المسألة موقفاً أكثر

---

(١) نقلنا ٧٩ هذا تفسير خاص لرأى موجز أورده محمد عبد الرحيم فى معرض الكلام عن آراء معاصريه فى قومية الأدب السودانى .

(٢) عبد الله ٢/٥٢٤

تحديداً ووضوحاً . فنجيب على هذا السؤال : إذا كانت آثار القومية لابد من أن تظهر فى الأدب، فإلى أى حد تجلت هذه الآثار فى الأدب التقليدى ؛ أو بعبارة أخرى هل تفاوتت هذه الآثار بتفاوت أنواع الأدب ومظاهره ، أم تجلت بدرجة واحدة وبمقدار واحد فى الأدب السودانى ؟

لا شك أن الأدب الشعبي الدارج يعد فى المرتبة الأولى فى الدلالة على الآثار القومية ، ذلك أنه ألصق بنفوس العامة وأصدق تعبيراً عن نفوس الطبقات المثقفة وغير المثقفة ؛ فمجاله من هذه الناحية أوسع وأشمل . ومن البديه أنه أدب تتصل لغته بلغة المربى والطفولة والحياة المنزلية والاجتماعية. لذلك كانت المصطلحات والألفاظ العامية أزخر وأدق تعبيراً عن حقائق نفوس الشعب وعقلياتهم وعاداتهم وسلوكهم .

وفى المرتبة الثانية يأتى الأدب الفصيح من حيث تمثل الآثار القومية ، لأنه أدب فئة معينة ، ولأن المصطلحات والألفاظ لم تترب فى البيئة السودانية ولم تنشأ منها . ولكن من الممكن أن نزيد من نصيب القومية فى الأدب الفصيح إذا حاولنا ترجمة الأدب الشعبي الدارج بأغانيه وأحاجيه وأمثاله إلى العربية الفصحى مستخدمين قدر الإمكان الألفاظ نفسها والمصطلحات بعينها . وسبق أن قلنا أنه ليس هناك فرق يذكر بين اللهجات الدارجة واللغة الفصحى من حيث مواد الألفاظ وصيغها وأوزانها وتراكيبها ، بل الفرق إنما يتجلى فى النطق وتغيير بعض الحروف والأصوات ودلالات الكلمات . ومن الممكن أن نطور من دلالات الألفاظ بحيث تقرب بين الفصيح منها والدارج . وهنالك شىء آخر يعمل على تقييد ــ أو إضعاف ــ الآثار القومية فى الأدب الفصيح ، أعنى به التمسك البالغ ببعض تقاليد القصيدة العربية القديمة كالتشطير ، والتخميس ، والمعارضة ، والمحافظة على التشبيهات والأوصاف التقليدية واستخدام التعميم فى الحكم الخ . . . ومع هذا فإن هذا التقليد ليس من شأنه أن يزيل هذه الآثار بل يضعفها فحسب .

فنحن بذلك الرأى لا نذهب مذهب الذين ينكرون القومية فى الأدب السودانى

ويدعون إلى «إنشائها» من جديد ، ولا نذهب كذلك مذهب الذين يزعمون أن هناك قومية كاملة مستقلة فى الأدب السودانى ، بل نقف موقفاً وسطاً ، ونجعل آثار القومية مراتب ودرجات متفاوتة فى الأدب ، ونزعم أن التقليد قد يضعف هذه الآثار ، ولكنه لا يلغيها بحال ، وهذا الرأى قريب من رأى أبداه الأستاذ محمد عبد الرحيم فى نفثات اليراع بقوله : (ما تزال المغالطات قائمة على أشدها فى أمر هذا الأدب أهو سودانى صميم من صنع البلاد أم هو خليط مما يرد علينا من الأقطار الأخرى ، فقال البعض بهذا وقال البعض بغيره . . . وفى كلا الرأيين مجازفة وتسرع بالحكم ، وظلم صريح أن ننكر على السودان أن يكون له أدب ، ومجاملة صريحة أن ننحله الكينونة الأدبية ، والانتاج المستقل)(١) .

على أننا لا نقصد بقولنا إن أى أدب لا بد ان يعبر عن آثار قومية أن كل قصيدة أو مقطوعة أو رسالة أو قصة لابد أن تعبر عن ذلك . بل نريد بذلك كل أدب تنوعت آثاره واستغرق إنتاجه وقتاً يسمح للمؤثرات الشخصية والبيئة والمجتمع أن تعمل وتمكن لنفسها فى معانيه وأفكاره وعباراته ولغته . وإلا فان لدينا قصائد بعينها يتعذر على القارىء أن يستخلص منها أثراً قومياً ظاهراً . فمثلا إذا أردنا ان نعرف الأثر القومى فى شعر العباسى أو البنا أو عبد الله عبد الرحمن فينبغى أن ننظر فى نماذج مختلفة من شعر كل منهم ، وما دمنا قد أقررنا بأن آثار القومية فى هذا الشعر ضعيفة ، فقد يكون من العسير أن نهتدى إلى شىء منها فى قصيدة واحدة أو قصيدتين . راجع مثلا قصيدة فى الدعوة إلى الاكتتاب لمشروع المدرسة الأهلية (١٩٢٦) فى ديوان الفجر الصادق(٢) وهى أربعة وخمسون بيتاً ، فان من العسير أن تجد فيها بيتاً يمكن أن يصف المجتمع السودانى أو البيئة السودانية أو الرجل السودانى بصفة مميزة . ولكننا ، من جهة أخرى ، سنجد فى هذا الديوان وغيره أمثلة من الأثر القومى كما يتضح فيما يلى .

نعرف من حياة العباسى أنه التحق بالمدرسة الحربية المصرية فترة من

---

(١) نفثات ٧٦ (٢) ص ٢١

الوقت من ١٨٩٩ — ١٩٠١ ، وأنه ينتسب إلى «الجوعية» وكان لهم فى عصر الفونج ملك يتبع أمراء العبدلاب ، وهم يمارسون الزراعة على شواطىء النهر، ولهم قطعان يرعونها فى القبائل المتاخمة ، وكانت لهم فيما مضى شهرة فى الحرب ، نازلوا العبدلاب ، وكانت الحرب سجالا بينهم ، ونازلوا الشائقية ، ودفعوا غاراتهم(١). وكان العباسى يرتاد بوادى السودان، ويتحدث فى شعره عن قبائل غرب السودان ومناطقهم ، ومن ثم ظهرت فى شعره آثار البداوة من ناحية ، والاعجاب بالبطولات الحربية من ناحية أخرى ، وهذه كلها آثار قومية من غير شك . وقد فصلنا فى بيان أسلوبه أثر البداوة فى شعره. وفى الأبيات الآتية يذم الحضارة ، ويذكر مساوئها :

جزى الله هاتيك الحضارة شرما ... جزى من تصاريف الزمان المعاند

فلم تك يوماً والحوادث جمة ... حمى لضعيف أو صلاحاً لفاسد

شقينا بها حتى لبثنا أذلة ... وأغلالها منا مكان القلائد(٢)

ويتغنى بالبطولة الحربية فى شعره ، فاسمعه يقول مثلا :

سأصفح عن هذا الزمان وما جنى ... متى ظفرت كفاى منه بماجد

وإن ألقه بمت الحياة رخيصة ... وآثرته باثنين سيفى وساعدى

كفى بذباب السيف خلا بأنه ... لدى الروع أحنى من خليل مساعد

هو البرء من داء النفوس وربما ... يسل بحديه سخيمة حاقد(٣)

ويسخطه أن يسمح الزمان لقوم جبناء أن يظهروا بمظهر البطولة والفروسية:

غدا فاستباح دروع الكماة ... فلف بها رمماً بالية

وختل التريك وهز البواتر ... حبساً على الغادة الناعية

وفى البيت الثانى يشير العباسى إلى عادة سودانية ، إذ يقول إن الزمان قد ألبس الرمم البالية (يريد الجبناء أو الأذلاء) دروع الكماة ، وجعل التريك

---

(١) عوض ١٩٦ (٢) عباسى ٤٢ ، وانظر ص ٦٥

(٣) ٤٣

(أى الخوذة) ، وامتشاق السيوف وقفاً على النادبات . فبعد أن كان السيف والخوذة من ملابس الشجعان أصبح فى أيدى الناعيات . ومن عادة السودان إلى يومنا هذا أن يلبس النوادب لباس الحرب للميت ويحملن آلاته التى كان يستعملها فى الحرب ، ويدرن باكيات فى ساحة الدار ، ولا تعمل هذه العادة إلا للعظماء من الرجال ملوكا كانوا أو محاربين ، وقد تستمر خمسة عشر يوماً(١). وكثيراً مايمزج العباسى بين الغزل والاعجاب بالبطولة الحربية(٢). ونجد مثل هذا عند البنا حين يخاطب سعاد ويتغنى أمامها بشجاعته وفروسيته(٣). وإن التغنى بالبطولة الحربية والاعجاب بها لدى هذين الشاعرين لهو صفة (قومية) من صفات الشعب السودانى ، وقد لاحظ ذلك أحد كتاب مجلة النهضة السودانية إذ يقول (واظهر الظواهر فى الشعب السودانى تقدير البطولة والاعجاب بابطال الحروب وفرسان الملاكمة وهذه الظاهرة كثيرة الوضوح تقرؤها فى أغانيهم القديمة والحديثة .. ففى أغانيهم القديمة قل أن تجد بيتاً واحداً يخلو من الفخر والحماس والاعتزاز بالعصبية)(٤). وحسبك أن ترجع إلى شعر البطولة بالعامية والفصحى فى عصور تاريخ السودان السابقة . وفى الشعر الحديث تجد شعراء تقليديين يكثرون من ذكر الصوارم وغيرها من مستلزمات الشجاعة والحرب(٥) .

أضف إلى ذلك ظاهرة أخرى تكاد تكون غالبة على نفوس الشعراء السودانيين ، وهى الحزن والتبرم بالحياة والأوضاع . ولايستطيع الناقد أن يغفل هذه الملاحظة حين يتتبع آثار القومية فى الشعر السودانى . قد يكون منشؤها أن أوضاع المجتمع والحياة تعانى من القلق والاضطراب ما أثار سخطهم وهم الصفوة المثقفة فى البلاد ، أو أن الانفعالية ورهافة الحس قد أخذت لدى الشعراء بنوع خاص مظهراً قوياً فدفعتهم إلى الثورة على كل شىء ،

---

(١) عباسى ٥٧ هامش. (٢) ٦٧

(٣) بنا ٧٤ — ٧٥

(٤) هاشم الكمالى فى نهضة ١٥/١١

(٥) طنبل (١) ٧١ عن الشاعر على أرباب

والتبرم الدائم بالحياة والأحياء . فهذا العباسى يصرخ صرخة عالية مدوية يشكو فيها الزمان :

ضاق صدرى منه وإن عجيبا قول مثلى فى حادث ضاق صدرى
ما مقامى حيث الصحاب قليل وبقائى بدار هون وقهر
كم تخلى بالأمس عنى حبيب وجفانى من كان موضع سر
ولقد زاد فى شجونى وآلا مى أخ نام عن إخائى ونصرى(١)

وصرخة أخرى يوجهها إلى قومه :

فما بى ظماء لهذى الكئوس فطوفى بغيرى يا ساقيه
على نفر ما أرى همهم كهمى ولا شأنهم شانيه
طلبت الحياة كما أشتهى وهم لبسوها على ما هيه
شروا بالهوان وعيش الأذل ما استمرءوا من يد الطاغيه
فباتوا يجرون ضافى الدمقس وبت أجرر أسماليه(٢)

وهكذا نراه لا يفتأ يحاسب الناس ويشدد الحساب عليهم ، فلا يدع فئة منحرفة إلا ينبهها أو يسخر منها أو يشهر بفعلها ، ولكنه فى ذلك كله لا يصرح بأسمائهم بل يستخدم الرمز والتكنية .

وكذلك نجد البنا يكثر من الشكوى والتبرم بالحياة :

ولقد عرضت على البصيرة أمرها فإذا البلاد جبلة دهماء
قوم تشتت بالتفرق شملهم وحياتهم إن التفرق داء(٣)

ويعلن عدم رضاه عن حالة بلاده ومجتمعه(٤)، ولكن سخطه بوجه عام مجمل موجز وهو فى ذلك يختلف عن العباسى الذى يميل إلى تصوير سخطه وتفسيره فى شىء من التفصيل . ثم يبلغ الايجاز والتحفظ درجته القصوى فى شعر «الفجر الصادق» إذ يكتفى بإرسال الحكمة والموعظة والدعوة

---

(١) عباسى ٣٧ (٢) نفسه ٥٨
(٣) بنا ٦٤ (٤) نفسه ٧٤ ، ٧٦ ، ٨٠

إلى الصلاح والاصلاح . وفى غير شعر هؤلاء الثلاثة نجد شعر صالح عبد القادر(١) الذى وصفه ناقد سودانى بقوله «تظلل وجهه سحابة من الكآبة والحزن وتلوح عليه سمات السآمة والملل مما يلاقيه من عسف دهره ، وما صادفه من الفشل فى حياته الغرامية والسياسية ... ولكن طبع الفكاهة الذى فطر عليه لا زال يلازمه»(٢). ووصف شعر حسيب على حسيب بان فى كثير منه «مسحة الحزن والشكوى»(٣). وهذه الظاهرة وإن كانت عاملا مشتركا بين كثير من الشعراء فى كثير من البلدان والأقطار ، غير أنها ظاهرة لا شك أن للعوامل المحلية أثراً فى تكوينها .

أضف إلى ذلك أن هناك طائفة غير قليلة من الشعر الذى نظم لمناسبات محلية . وفى كل ديوان من الدواوين الثلاثة تجد أن قسم الاجتماعيات والوطنيات يظفر بأعظم نصيب فيه . فتجد فيه الحديث عن التعليم والتمثيل والدعوة إلى جمع الشمل والأخلاق والبلاد السودانية والمجتمعات ونحو ذلك ، فنلا نرى العباسى يتحدث عن سنار فى مجدها القديم ويتحسر على ضياعه :

زرت سنار والجوانح أسرى ... زفرات هدت قوى الصبر هدا
إن محا الدهر حسنها فلقد كا ... نت مراداً للمعتفين وخلدا
كم لها فى الرقاب منا ديون ... وعزيز على ألا تؤدى
وجميل لأهلها عند أهلى ... ويد بالصنائع الغر تندى
لهف نفسى فقدت يا قبلة الخـ ... ـير كهولا حموا حماك ومردا
كنت مثوى للأكرمين وميدا ... ناً رحيباً لخيلهم ومندّى(٤)
ورحاباً قد زينت وقبابا ... زان أرجاءها مليك مفدى
وبنوداً تهفو وخيلا تنزى ... بالأناسى سادة وعبدّى
فرقتهم يد الزمان أناديـ ... ـد وما خلفوا لعمرى ندا(٥)

(١) ميخائيل ١٤٨ وما يليها.

(٢) فجر ١/١٤ — ١٠ من مقال لمحجوب .

(٣) ميخائيل ١١٧

(٤) المندى مكان لضمير الخيل

(٥) أناديد

أليس فى ذلك وصف لبلد سودانى بما كان فيه من ملك وأبهة وخيل ورحاب وأعلام وسادة وعبيد ؟

وكثيراً ماوقف العباسى وقفات طويلة عند أطلال قصور ملوك السودان يستلهم منها العظمة الحربية والسياسية(١).

ولست أنكر أن كثيراً من تلك القصائد التى يسميها أصحابها وطنيات أو قوميات أو اجتماعيات تكاد تخلو من آثار قومية إلا من أسمائها وعناوين المدن والأشخاص ، ولكنك ستجد على كل حال أثراً قومياً تتجلى فيه تجارب الشعراء وأوصافهم ومناسباتهم المحلية . ويورد صاحب كتاب «شعراء السودان» للشاعر حسيب على حسيب ، مقطوعات وقصائد تدلنا على أنه كان ينظم لمناسبات منتزعة من صميم المجتمع والحياة ، فنظم قصيدة يشكو فيها حاله بعد أن سمع نساء (الداميرة) وهن ينشدن ويغنين بأصوات شجية ، فأثارت هذه الأناشيد كامن فؤاده فنظم فى ذلك (٢) ، وأخرى نظمها وقد مر فى مكان يسمى عديد النحل وهو محل تكثر فيه مناظر الطبيعة الجميلة ، والرياض الرائقة(٣) .

وللبنا كذلك أبيات فى وصف البطانة(٤) فى زمن الخريف ، يقول :

إنا إذا أمطرت السماء	فأرضنا جميعها خضراء
إبلنا من حولنا عظام	كأنهن رتعاً نعام
وبقر الحى لها دوى	كأنما قرونها العصى
والضأن والمعزى تبيت حولنا	نخيها كحبنا أطفالنا
إذا ثغين مغرباً فى الساحه	فكالنساء صحن فى مناحه(٥)

(١) عباسى ٤٣ ، ٤٧ ـ ٤٨ ، ٥٧ ، ١٢٥

(٢) ميخائيل ١٢٤ (٣) نفسه ١٢٦

(٤) البطانة مراع جيدة تقع بين النيل الازرق وأتبرة فيها كثير من العرب كالشكرية والجعران .

(٥) بنا ١٦٨ ـ ١٦٩

ولعبد الله عبد الرحمن قصيدة فى وصف الطبيعة ، منها قوله يصف النيل بمدنى عاصمة النيل الأزرق :

زف فيه النبات حتى كأنى … من وراء الزجاج أرنو إليه
وكأن المياه صفحة خد … وكأن الظلام شام عليه
وكأن الدخان من جانب الشط … مشيب يلوح فى عارضيه
يتلقى الأديب منه قوافى الشـ … ـعر رقراقة على حافتيه
وظلال الجميز والطلح والسدر … تراءى على المروج الوسيمه
ووجوه النبات تحلو وتبدى … صوراً للحياة كانت بديعه
ليس أدعى إلى السرور كروض … خلعت حسنها عليه الطبيعه(١)

وله قصيدة عنوانها الطبيعة فى السودان يقول منها :

وظلمة الليل فى العتمور ملهمة … خوالد الشعر يرويها الجديدان(٢)
ما للكهارب سلطان على قمر … ولا على الشمس سلطان لبنيان
هناك فى كردفان أى متسع … للطرف فى بارة أو أرض خيران(٣)
حيث البداوة فى أحلى مظاهرها … والابل طالعة من بين كثبان
ما أجمل الريف مصطافاً ومرتبعاً … وغادة الريف فى عين وغزلان
الخد لم تجر موسى فى جوانبه … والجيد فى حسنه عن زينة غان(٤)

---

(١) الفجر الصادق ١٢٢

(٢) العتمور عتمور أبى حمد مفازة عظيمة بين وادى حلفا وأبى حمد .

(٣) بارة وخيران من أرض كردفان .

(٤) عرب كردفان لا يشرطون خدود فتياتهم قصداً للجمال كما هو الشأن فى بعض قبائل السودان والشاعر يرى فى بقاء الوجه على حاله الطبيعى مدعاة للتغنى به أكثر مما لو كان مشروطاً (الفجر الصادق ٦٨ هامش)

الباب الرابع

الاتجاه الرابع : الشعر التجديدى الفصيح

اتصل السودان بالعالم العربى من خلال الصحف والمؤلفات ، ومن خلال الرحلات والاسفار ، وكانت مصر منبعاً ثراً ، وموجهاً قوياً للأدب السودانى التجديدى ؛ وأكد روّاد الأدب من السودانيين هذه الصلة الوثيقة ، وعلى رأسهم عرفات محمد عبد الله ، فقرر (أن موضوع الرابطة الأدبية بين قطرين شقيقين شريكين فى السراء والضراء ، مرتبطين برباط مثلث من اللغة والدين والجوار لن يزيده الزمان إلا قوة مهما جهل أبناؤهما ، أو بعض أبنائهما حقيقة ذلك ومداه) (١) ، وأكد آخر أن الثقافة المصرية هى المتمكنه فى البيئة السودانية والغالبة فيها ، وأن السودانيين يقبلون على قراءة الكتب التى يؤلفها المصريون ويتسابقون فى اقتنائها ، ويستشهدون بآراء أساطين الأدب المصريين فى مناقشاتهم الأدبية، ويعدونها القول الفصل. وعند ما أخذ بعض السودانيين فى التخلص من النزعة التقليدية اتجهوا صوب النزعة الرومانتيكية التى دعت إليها جماعة من الشعراء المصريين(٢) .

كذلك كان لجماعة أبولو فى مصر أثر فى السودان ، وكان لمجلتهم رواج بين السودانيين ، وكان أبو القاسم الشابى من بين الشعراء المجددين الذين يكتبون فى مجلة أبولو، كما كان بينه وبين بعض أدباء السودان مكاتبات(٣) .

وينبغى أن نذكر أثر أدباء الشام المجددين فى نهضــة الأدب السودانى سواء من كانوا من النازحين عن أوطانهم أم من المقيمين فيها . وكان الطريق المؤدى إلى مصر والسودان طريقاً مفتوحاً لأهل الشام على الدوام ، ولـكن

---

(١) فجر ١٢ / ٥٥٨ — (٢) فجر ٢١/ ٩٩٥ مقال لحيدر موسى

(٣) فجر ١٤/ ٦٤٥

زاد من تشجيعهم على النزوح إلى السودان دعوة الانجليز المتعلمين من أهل لبنان وسوريا للهجرة لتولى أعمال الكتابة والمحاسبة فى وظائف الحكومة السودانية ؛ ذلك أنهم كانوا يتكلمون الانجليزية والفرنسية ، ويفهمون أساليب الشرق الأدنى إلى جانب معرفتهم للعربية . وقد استطاع خريجو مدارس الارساليات السورية أن يعدوا السودان بمن يحتاج إليهم من الموظفين وكان لهم أثر واضح فى البلاد(١) . أضف إلى ذلك أن بعض أساتذة كلية الخرطوم (غردون) فى أيامها الأولى كانوا من أهل الشام كالأستاذ فؤاد الخطيب ، وكان شاعراً وكاتباً . وقد تأثر بطريقته بعض أدباء السودان مثل حسيب على حسيب تبعاً لما ذكره صاحب كتاب شعراء السودان . ثم كانت البعثات السودانية التى أرسلت إلى جامعة بيروت ، وكانت أول بعثة رجعت إلى السودان سنة ١٩٢٨ .

اتصل السودان بالأدباء المجددين فى مصر والشام والمهجر الأمريكى ، وقرأ أدباؤه آثار هؤلاء فى إعجاب شديد وشغف ، وأنتجوا أدباً جديداً ، ولكنهم مروا كما مر غيرهم فى الأقطار الأخرى بفترة كانوا يأخذون من المجددين والمقلدين على سواء ، يحاكون هؤلاء أحياناً ، وأولئك أحياناً أخرى ، لذلك لم يكن الشاعر السودانى المجدد مجدداً فى كل ما أنتجه من أدب ؛ فقد تجده كذلك حين يعبر عن عاطفة ، أو يصف مشهداً من مشاهد الطبيعة ، ثم ينقلب مقلداً حين يرثى أو يمدح ، أو ينظم شعراً من شعر المناسبات . بل قد تجده مجدداً فى بعض خصائص قصيدته ، ومقلداً فى بعضها الآخر ، ولم يسلم من الأخذ من المتبعين أحد من شعراء السودان المجددين . فليس بصحيح أن يقال إن واحداً منهم مجدد مائة فى المائة ، فالتجانى مثلا ، وهو فى نظرنا أمير الشعراء المجددين السودانيين فى ذلك الحين ، إنما نعده مجدداً حين يتغنى بالجمال خاصة ، ولكنه مقلد فى بعض قصائد المناسبات . وقد ننظر فى قصائد محجوب فنتردد كثيراً فيما إذا كانت تنهج منهجاً جديداً

---

(١) Hourani, Syria and Lebanon, p. 34

ام قديما ؛ ذلك لأن فيها خصائص مشتركة من الاتجاهين جميعاً .

ومن الخطأ أن يظن أن مجرد ذكر أسماء أعلام إفرنجية فى الشعر ، أو مجرد الدعوة إلى التجديد ، ونفض غبار التقليد عن فن الشعر ، أو مجرد اختيار عناوين مبتكرة للقصائد أو مجرد التحرر من القافية أو الوزن ، كاف للحكم على الشاعر بأنه مجدد . هذا ظن خاطىء . فقد أكثر شوقى من ذكر أسماء إفرنجية فى شعره ، ودعا حافظ ابراهيم إلى فك قيود التقليد عن الشعر ، واختار شوقى وصبرى وكثير من الشعراء المعاصرين المقلدين عناوين مبتكرة لقصائدهم ، ومع ذلك فنحن نعد شوقياً وحافظاً وهؤلاء الشعراء مقلدين فى طريقتهم واتجاههم .

وفى ديوان الفجر الصادق وديوان البنا يجد القارىء أسماء افرنجية(١) ، ودعوة إلى أشياء كانت موضع تردد أو رفض من جانب المحافظين من السودانيين كتعليم الفتاة ، وتشجيع التمثيل وغير ذلك (٢) ، وسيجد عناوين مبتكرة لقصائد مثل عنوان «أريد ولا ريد» و «مجلسكم» الخ ... ومع ذلك فقد رأينا أنهم شعراء تقليديون ترسموا طريقة القدامى واتجاههم .

وقد ظن بعض النقاد (أن التجديد ظاهرة فى كل عصور الأدب ، فشعراء العصر الأموى مجددون ، وشعراء العصور العباسية مجددون ، وأمثال شوقى وحافظ والبارودى مجددون ، وأصحاب هذا الرأى يصفون بالتجديد كل شعر يتناول معانى جديدة طرأت فى عصر الشاعر ، ويصور آراء سياسية واجتماعية فى بيئة الشاعر ، ويصف مظاهر طبيعية وقومية خاصة بنفسه وبلاده) (٣) . وهذا خطأ بين . «فإن من اليسير على مؤرخ الأدب العربى أن يلمح بوضوح فرقاً بين نوعين من الشعر العربى ؛ نوع يتناول معظم الشعر العربى منذ الجاهلية حتى القرن التاسع عشر الميلادى ، ونوع جديد تأثر بمؤثرات الثقافة الغربية الحديثة ونشأ بين أدباء الشام ومصر وغيرهما من

(١) الفجر الصادق ٩٩ (٢) نفسه ٩٦ ، ٩٩

(٣) عابدين ٣ — ٤

البلدان، وهو نوع متميز بخصائصه عن النوع الأول كله. وتستطيع أن تضع الشعر القديم ومن جرى عليه من الشعراء المحدثين فى كفة ، وتضع هذا الشعر الجديد فى كفة أخرى » (١). ومن البديه أن يختلف الشعراء بعضهم عن بعض فى نطاق الاتجاه الواحد. فقد رأينا أن بين شعراء السودان الثلاثة ، العباسي والبنا وعبد الرحمن ، فوارق واضحة ، ومع ذلك فهم يترسمون اتجاهاً واحداً . وهذا من طبيعة الأشياء . ومحال أن تكون نفوس البشر جميعاً نسخاً متشابهة . فهذا الاختلاف ، من غير شك ، إنما يرجع إلى التكوين الطبيعي للشاعر وأثر البيئة والتعليم فى تنشئته وتوجيهه. وليس التأثر بالبيئة ، ولا ظهور الشخصية فى الشعر بتجديد على الحقيقة . ولكنه تنوع فى نطاق مجموعة بعينها من الشعر تشترك فى صفات عامة، وتتفق فى خطوط رئيسية، وتقوم على أصول فنية واحدة أو متشابهة. (٢)

إذن ما الخصائص التى ظهرت فى الشعر السودانى التجديدى والتى يمكن أن نعرف بها ملامح هذا الشعر ، ونميز بينه وبين شعر الاتجاه التقليدى السابق . للجواب على هذا السؤال نسلك طريق البحث الذى سلكناه فى الاتجاه السابق فنتحدث عن الأثر الدينى ، والأثر الفنى ، والأثر القومى فى هذا الاتجاه الجديد حتى يتسنى للقارىء أن يدرك بالمقارنة الفوارق بين الاتجاهين فى سهولة ويسر . ولكى نحدد الشعر الذى نضعه موضع البحث والدراسة ، نذكر فيما يلى أهم دواوين الشعر والقصائد مرتبة قدر المستطاع ترتيباً تاريخياً :

(أولا) ديوان الطبيعة لحمزه طمبل وقد نظم قصائده فيما بين ١٩١٦، ١٩٣٠

(ثانياً) قصائد متناثرة فى مجلتى النهضة والفجر (١٩٣١—١٩٣٥) ، نخص بالذكر منها شعر خلف الله بابكر بامضاء «خلف» وشعر المرحوم مرضى محمد خير بامضاء «ميان»..

(ثالثاً) ديوان الصدى الأول ليوسف مصطفى التنى. وكثير من قصائد

---

(١) عابدين ٤ (٢) نفسه ٤ — ٥

الديوان ، وربما أكثرها ، قد نشر فى مجلتى النهضة والفجر «١٩٣١ — ١٩٣٥ » .

(رابعاً) ديوان إشراقة للتجانى يوسف بشير المتوفى سنة ١٩٣٧ . وقد نظم قصائد ديوانه فى خلال بضع سنوات قبل وفاته .

(خامساً) ديوان «من وداى عبقر» لسعد الدين فوزى وهو ديوان مخطوط يرجع أقدم قصائده إلى ١٩٤٠ .

ويتضح من هذه المجموعات الخمس أن الشعر الذى نؤرخه ممثلا للاتجاه التجديدى قد نظم فى خلال ربع قرن «١٩١٦ — ١٩٤٠» من حياة الأدب السودانى .

الأثر الدينى : لا شك أن هؤلاء الشعراء أو معظمهم قد نشئوا نشأة دينية بالتعليم أو بالتربية الأسرية . لهذا ظل الأثر الدينى قائماً فى هذا الشعر التجديدى فى وضوح . ولكنه ليس فى الأغلب الأعم أثراً وعظياً ولا تغنيا بالبطولات الدينية على النحو القديم . تفكير الشعراء فى هذه المرة يرتفع إلى فلسفة دينية ممتزجة بفلسفة الجمال .

الحق والجمال والخير مثل عليا عرفها الشعراء المجددون معرفة دراسة وممارسة . الله حق ، والله جميل ، والله خير ، فى ذاته تعالى تتركز مثل الوجود العليا . والشاعر بطبيعة رسالته واتجاهه ، محب للجمال بمظاهره ، فهو فى سبيله يطمح إلى إدراك أعظم جمال وأشرفه وأكمله ، الجمال الالهى ، فهو إذن يعبد الله على أساس يشبه أساس الصوفية الذين تأصلت فى نفوسهم حقيقة التعاليم ، لافرق فى ذلك إلا فى طرائق العبادة ووسائلها . وهذا يفسر لنا لماذا شاعت فى الأدب التجديدى فكرة التقريب بين الله والشاعر أو بين الله والفنان . فينظم على طه المهندس قصيدة أسماها (الله والشاعر) وتحدث فى قصيدة أخرى عن (مولد شاعر) فوصف فرحة السماء بهبوط شعاع سماوى إلى الأرض لينبثق عليها نوراً قوياً يصل مابين الأرض والسماء .

ويتحدث أبو ماضى عن الله فيصفه بأنه الفنان الأعظم أو الشاعر الأعظم، وله قصيدة تخيل فيها أنه يخاطب الله تعالى .

هذه المحاولة التي قامت لمزج فلسفة الدين بفلسفة الجمال أو مزج المثل الفنية بالمثل الدينية، إنما تعد أساساً هاما من أسس التجديد فى الشعر الحديث، كما أن هذا المزج قد قرب نظرات الشعراء المجددين إلى صوفية عميقة بعيدة الغور، وأنتج لنا أدباً للتصوف الأصيل نصيب فيه كبير ، وهو أدب يختلف فى أسلوبه وخصائصه عن أدب التصوف الذى سلك فى السودان طريقه منذ عصر الفونج . ومع ذلك فان النزعة الصوفية التى سادت هذه البلاد قد ساعدت من غير شك على تقوية الاتجاه التجديدى فى الشعر . وإن كان كثير من تفاصيل هذا الاتجاه بين المجددين فى السودان مستمداً من مصادر غريبة، بعضها غربى وبعضها شرقى . فنحن لاننكر مع ذلك أن هناك اتفاقا بين الشعر التجديدى والشعر الصوفى فى الأساس واتفاقاً فى الغاية ، منشؤه فلسفة عامة شاملة اهتدى إليها المجددون من أدباء أوربا وكان لها نظائرها فى الشرق . ثم التقت ثقافة الشرق بالغرب فأطبقت على نزعات متشابهة فى جوهرها .

ويتحدث أدباء السودان المجددون ونقادهم عن فكرة المزج هذه ويصوغونها فى آثارهم الأدبية ، شأنهم فى ذلك شأن المجددين فى سائر الأقطار . تحدث عنها حمزة طنبل فى كتاب الأدب السودانى فقرر أن الأدب يصح أن يكون قاعدة يقوم عليها أساس صالح للتدين لأنه عامل آخر إلى جانب عامل العبادة يهدى إلى معرفة حقائق الأكوان والأشياء، وهذه تهدينا بالتالى إلى معرفة الخالق العظيم سبحانه[1]. فاذا راجعنا ديوان طنبل (ديوان الطبيعة) نراه يتصور جمال حبيبه على أنه قبس من الجمال الالهى ، ويستعير فى غزله مصطلحات الصوفية وأفكارهم، فيقول فى قصيدة (الامتزاج الروحى) :

---

(١) طنبل (١) ١٧

أراها فتشتبك المقلتان وتنتعش الروح بالنظرة
ونسكر لاسكرة الشاربين ولكنما سكرة الحيرة
تكاد لشدة اشواقنا تلابس مهجتها مهجتي
احن إذا ابتعدت لحظة وإن غبت عن عينها حنت
حنين النفوس إلى بعضها وليس حنيناً إلى شهوة
فيا من سكرتم بخمر الدنان هنالك سكر بلا خمرة(١)

ويؤكد فى قصيدة أخرى أن الجمال البشرى قبس مستمد من الجمال الالٓهى ، وأن المحاسن الفاتنة التى تبدو على الجبيل لا يمكن أن يكون مصدرها الأرض ، إذ لا يمكن ان يصدر الجمال من القبح ، وبذلك ضل داروين ومن لف لفه حين زعموا أن مثل هذا الانسان اصل جنسه القرود :

ما أحيلاه حين يخطر فى الغرفة مستمهلا بخير القدود
ما أحيلاه حين يبسم عن ثغرشهى وطرفه فى هجود
هو كالورد قد تجمل بالنضرة والظرف لا بزاهى البرود
ضل عن منهج الحقيقة قوم نسبوا أصل جنسه للقرود
وإذا صح ظنهم فماذا ما ارتقى للكمال باقى القرود
وإذا صح ما ادعوه فماذا يصبح الناس بعد دهر بعيد(٢)

وظهرت فكرة المزج بين الفلسفتين فى شعر يوسف التنى حين يسمى الاعجاب بالجمال تسبيحاً (٣) . وعند التجانى حين يعبر بلفظ العبادة عن التمتع بالجمال «وعبدناك يا جمال» . وينشأ فى قلوب عباد الجمال رغبة طامحة إلى استشفاف ماوراء الحس ، والسمى إلى تجريد نظرتهم إلى الحب ما استطاعوا حتى يصبح غاية فى ذاته ، وإذا تنزلوا لا يقفون عند الأعضاء بل ينفذون إلى دلالاتها وآثارها فى الأغلب ، فلا تهمهم

---

(١) طنبل (٢) ٧٤
(٢) نفسه ٦٩ (٣) صدى ٨٧

الصفات الحسية من العيون والثغور والصدور والأجياد بقدر ما يهمهم آثارها على نفوسهم(١)، وما توحيه من معانى القوة والراحة والسمو. فالحبيب يأخذ بيد المحب إلى العلياء، أما الذين لم يجربوا الحب فلن يصيبهم فى الحياة نجاح وظفر :

يحدو المحب إلى العليـــاء فاتنه   فـكيف ينجح فى الدنيا فتى خال(٢)

ويرى أن الابتسامة قد طهرت قلوباً من الحقد والقوة :

سحر لعينك ما عهـــدت نظيره   أبداً بغير بريق هـــذى البسمة
كم طهرت قلباً سوى قلبي من الحقـــد الدفين ومن بذور القسوة(٣)

وفى فترة من فترات القلق النفسى، يسأم الشاعر من عبادة الأرواح :

سئمت عبـادة الأروا   ح لم تجلب سوى القهر
وعدت أهيم بالأشبا   ح فى علنى وفى سرى
أليس المثـــل الأعلى   عالا واضح العسر

ثم يعود ويعلن سأمه من عبادة الأشباح :

سئمت عبـادة الأشبا   ح لم تجلب سوى الضر
وعدت أهـيم بالأروا   ح فى علنى وفى سرى
وعدت أهـيم بالرو   ح منى نفس الفتى الحر

ثم يدرك أن (المثل الأعلى) هو الله تعالى فيعتذر ويستغفر :

إلهى عفوك السابغ   كاد يضلنى فكرى
ألست المثـــل الأعلى   وهذا السخط كالكفر(٤)

---

(١) صدى (ز) من مقدمة محجوب للديوان (٢) نفسه ٩

(٣) نفسه ١٨

(٤) صدى ١٣ أنظر رأينا فى أسلوب التى عند الكلام على الأثر الفنى

على أن الأثر الديني الفلسني أو أثر المزج بين الفلسفتين يبلغ ذروته بين شعراء السودان المجددين عند «التجانى يوسف بشير» المتوفى ١٩٣٧ ، وقد فصلنا فى كتاب سابق(١) كيف كان هذا الشاعر يعبد الجمال ، ويتغزل به غزلا يسمو على الجسد ، وكيف قادته الفكرة الفلسفية المزدوجة إلى محبة الله ، ومحبة الطبيعة ، ومحبة البشر ، لأن الجمال مظهر يتجلى فى هذه الأمور جميعاً ، وكيف أنه اقترب من وحدة الوجود التى يؤمن بها الصوفية الصادقون .

نضيف إلى ما ذكرناه فى ذلك الكتاب أن من الآثار الدينية فى شعر التجانى قصيدة مدح بها المهدى الكبير ، وفيها يظهر شيء من الفوارق بين المدح التقليدى والمدح التجديدى . فالشاعر معجب فيها أشد الاعجاب ، ليس بالبطولة الحربية والسياسية ، ولا بالكرم وسائر الفضائل الخلقية ، بل بهذا الجو السحرى الغامض المفعم بالرهبة والروعة والجلال ، جو التعبد والمعجزات والتعاويذ والملائكة الذى امتزج بحياة هذا الزاهد وبميلاده ؛ فتصور الشاعر كوخاً صغيراً فى ليلة حالكة السواد ، شديدة البرد ، وفيه ولد هذا الطفل فتلقاه والد فقير وعوذه أهله بالرق ، وقرأوا حوله المعوذة الكبرى وذروا عليه بعض الذرور :

في دجى مطبق ويوم دجوجي وليـل مقفقف مقرور
ولدت ثورة البلاد على أحضان كوخ وفى ذراعى فقيـر
عوذوا طفلها وصوّنوا فتاها بجـديد من الرق أو أثير
واقرأوا حوله المعوذة الكبرى وذروا عليه بعض الذرور
وى هلم انظروا سياجاً من النور على مهده الوطىء الوثير
وى هـلم اسمعوا الملائك يعزفن بميلاده نشيد السرور
وى هلم المسوا تحسوا جناحاً خضلا فى الثرى وحول السرير
مالها زلزلت وماجت بنا الأر ض ألم تغتمض عيون القبور

---

(١) كتاب التجانى شاعر الجمال

والدجى نائم يغط أما يصـــحو بشيء فى جانبيه خطير
أوشكت حوله المنازل أن تنقضّ من فوقها سماء القصور
باركوا الطفل فى القلوب وصلوا فى المحاريب للعلى الـكبير(١)

وهذا وصف دقيق لتلك الحالة التي تصورها الشاعر عند ميلاد هـذا الطفل . والجديد فى هـــذا الوصف أنه اتجاه بأسلوب المدح إلى (الوصف) المتخيل لفترة الطفولة فى حياة المهـدى . وهو وصف حى تحس فيه مع الشاعر بحركة الهرج والمرج التى قامت حول فراش الطفـل ساعة ميلاده ؛ هؤلاء يبادرون سراعاً إلى تعويذه وذر القرور عليه ، وهؤلاء يتصايحون لسماع أصوات الملائكة وهم يعزفون بميلاد الطفل ، وأولئك يحسون زلزلة تحت أقدامهم فيتساءلون عنها فى دهشة وحيرة ، والدجى لا تسمع له إلا غطيطاً عميقاً ولا تحس فيه إلا هدوءاً لا يشقه إلا أصوات الناس المنبعثة من كوخ هذا المولود الجديد .

مما سبق نستطيع أن نقرر أن الأثر الدينى فى الشعر الجديد يختلف عنه فى الشعر التقليدى ، فهو هنا فلسفة عميقة مزدوجة ، وخيال بعيد واسع ، ينظر إلى الدين والفن على أنهما سبيلان إلى غاية واحدة ، وهو هناك آثار وعظية أو ابتهالية لا تكاد ترتفع إلى سماء الفلسفة ، ولا تكاد تدرك من تلك الغايات البعيدة شيئاً .

ولعلنا بعـد ذلك ندرك أن التجديد الحقيقى فى الشعر هو تجديد للنفس الشاعرة قبل أن يكون تجديداً فى الأشكال والعناوين .

الأثر القومى : يزداد نصيب الأثر القومى فى الشعر التجديدى ، إذ يتاح له ما لم يتح للشعر التقليدى من وسائل مكنت للآثار القومية أن تتجلى فيه بصورة واضحة :

١ ــ ذلك أن تعويد النفس على المزج بين فلسفتى الدين والجمال ، وتفتح

---

(١) إشراقه ١٢ ــ ١٣٠

عيون الأدباء فى ذلك العصر على ألوان متباينة من الجمال قد جعل حساسية الأدباء إزاء الجمال أقوى وأشد . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لفت أنظار المجددين خاصة إلى أن الحب لا ينبغى أن يقف عند الجمال البشرى وحده بل السمت رقعة الحب فى نفوسهم، فأصبحوا يرون فى المظاهر الطبيعية جمالا ، ودفعهم هذا إلى التغزل فى الطبيعة ، وكثر ذلك فى شعرهم ، وعنوا بوصف الجبال والمروج ومناظر الليل والنهار والأرض والسماء . ومن ثم برز الأثر القومى ليس فى وصف تجارب الحب وحدها ، بل فى وصف مظاهر الطبيعة كذلك .

كان من آثار توثيق الصلات بين السودان والخارج أن أصبح السودان ملتقى جاليات كثيرة جاءت من مصر والشام، كما جاءت من غيرها من بلاد العالم . وأصبحت الخرطوم بنوع خاص ملتقى صنوف مختلفة من الجمال الأوربى والأسيوى والافريقى . وكان من هذه الجاليات عدد غير قليل من الفتيات يعملن فى المحال العامة فى الخرطوم .

فى هذه الفترة ، ساعدت النزعة الرومانتيكية التى كانت اتجاه فريق فى مصر والشام على تنبيه أذهان السودانيين وحواسهم وعواطفهم إلى تلقف الحسن وتفهم أسراره والوقوف على مفاتنه . ولم تكن الظروف والأحوال فى هذه الفترة لتسمح بانصراف الناس والأدباء منهم خاصة إلى التغنى بالبطولات الحربية والسياسية كما كانوا من قبل ، فانصرفوا إلى الحب والجمال ، وفتنوا بنماذجه الفاتنة التى يرونها تقع تحت أسماعهم وأبصارهم صباح مساء . ولا ينسى الكاتبان أن يشيرا إلى نظرات الطلاب الجامحة حين كانوا يخرجون من الكلية عصر يوم الخميس فيسارقون الفتيات النظرات، ويعجبون بالبائعة الافرنجية ذات الخد النضر ، والعينين الساحرتين والخصلات التى يداعبها النسيم(١). ويعجب أحدهما بافرنجية حسناء فى ريعان الشباب تمتلىء أنوثة وحنانا ، ساهمة النظرات على

---

(١) موت دنيا ٥٦

وجهها سيماء حزن خفي(١). ولأول مرة تحمل المدنية إلى الخرطوم فكرة (صالون) أدبي تشرف عليه سيدة حسناء، يدور فيه الحديث عن الأدب والفن والسياسة، وتنشد فيه الأشعار الجيدة أشعار الحب والهيام(٢). وكانت صاحبة الصالون فيما يظهر متقفة لبقة مجاملة تشجع الشباب على زيارتها والاقبال على صالونها الأدبي ، وقد لاحظت أن هؤلاء الشباب جميعاً لا يتحدثون غالباً إلا عن الأدب والجمال والحب وما في ذلك من عبث ومجون ولهو فيه البرئ وفيه غير البرئ (٣) . وفسر المؤلفان هذه الظاهرة بأن «دائرة المحرمات هي التي دفعتهم إلى الدرس والاستفادة ، وفتحت عيونهم للحياة يتملونها شتى صنوف ، وهي التي أغرتهم بتقدير الجمال والفن وتقديس الحب(٤) . وأن هيامهم بالحرية أدى بهم إلى حب الجمال وتعشق الأدب واتخاذهم الحب غاية لا وسيلة»(٥).

وفي هذا الصالون كان يلتقي الشباب «بذوات القدود الدنة والصدور الطامحة والخدود المتوردة والعيون الضاحكة البراقة»(٦). وكان تشبث هؤلاء الشباب بالحب والجمال يزداد يوماً بعد يوم ، وكان الفن والجمال رابطة قوية تربط بين الأفراد على اختلاف أجناسهم وقبائلهم(٧)؛ بل كان شعورهم بالآلام وقسوة الزمن والافتقار إلى الحرية من أقوى الأسباب التي وثقت بينهم الصلات الأدبية الروحية(٨).

انطلق الحب إلى نفوس الأدباء قوياً عارماً وصادف في نفوس المجددين خاصة إدراكاً عميقاً ، بعد أن قرت في نفوسهم هذه المثل العليا التي تلتقي كلها في الواحد الأزلي سبحانه ، ومزجوا بين الفلسفة الالهية وفلسفة الجمال،

---

(١) موت دنيا ٥٧ (٢) نفسه ٦٩

(٣) نفسه ٧٠ (٤) نفسه ٥١

(٥) نفسه ٧٣ (٦) نفسه ٦٠

(٧) نفسه ١٣١ (٨) نفسه ٥٢

وأصبحت رقعة الحب فى نفوسهم أوسع وأفسح منها فى نفوس عامة المثقفين والأدباء ، فأحبوا الطبيعة وتفانوا فى حبها ، والتفتوا إلى محاسنها . فرأينا طنبل يقف معجباً أمام جبل على الشاطىء بدنقلة ويقول : (١)

قائم فوق شاطىء النهر ذاهل عن حوادث الدهر
اتصلت بالسماء قمتـــه ودونها عز مطلب الطير
تلتف أشجاره وقد قصرت من حوله كالجنود فى الأسر
كأنه قد أقام محتفلاً على رمال تلوح كالتبر

ويصف عاصفـة دهمتهم فى الظلام (٢). ويعجبه منظر المساء على شاطىء أرجو فيقول فى وصفه : (٣)

جلسنا عشـــاء بقرب النهر وقد فضض الماء ضـــوء القمر
ونام على الرمل أطفـــالنا وغيرى انبرى لاهياً بالسمر
وما هم نفسى ســـوى منظر آثار بنفسى شتى الفـــكر
طلول شخصن بأعلى الربى وفى صمتهن دروس العبر
لقـــد أطرقت وبها مسحة حـكت سأم اليائس المنتظر

ويسمع نقيق الضفادع عند وادى الصناقر التابع لمركز سودرى شمالى كردفان فيستوقفه النقيق (٤) . وفى هذه المنطقة يصف الشاعر كوخه الذى هيأه للاقامة هناك :

وفوق كوخى طيـــور وخلف كوخى غـــزال
وحول كوخى نبـــات من حسكنيت ونال (٥)
وغرب كوخى واد نما عليـــه السيـــال
وقد انيخت جمـــال لتســـتريح الجمـــال
وطـال تسـريح طرفى من فوق أعلى التلال

---

(١) طنبل (٢) ٧٥ (٢) نفسه ٩٤
(٣) نفسه ٩٩ (٤) نفسه ١٠٦
(٥) نوعان من نبات السودان

والتّكي بالرغم من أن تغنى الحب البشرى قد غلب على شعره فى الديوان، نجد له بعض أمثلة فى وصف الطبيعة كتالك التى يقول فيها :

صحت الطبيعـة فانتبه ... مابال عينك ناعسـه
هذى (جبيت) وقد بدت ... فى فتنة متجانسه (١)

وللتجانى عدد من القصائد فى (إشراقة) يتغنى فيها بجمال الطبيعة فى السودان منها وصفه النيل وجزيرة توتى ومدينة الخرطوم وقد تحدثنا عن هذه القصائد فى كتاب سابق .(٢)

٢ — ثم وجههم الأدب الغربى إلى القيم العلمية ، ولفت أنظارهم إلى الواقع وما يضطرب فيه ، وإلى المجتمع وما ينطوى عليه من خير وشر ، ودفعهم التطور الاقتصادى والاجتماعى فى حياة العالم الحديث إلى النظر فى داخل بيوتهم ومجتمعاتهم ينقبون فيهما بعناية وتدقيق . كل ذلك جعل الأدباء والمجددين يعنون بأشياء تجرى فى المجتمع لتكون مادة للشعر ، لم يكن الشاعر التقليدى ، يأبه لها كثيراً ، ولعله كان يأنف أن يجعلها مادة لشعره لأنها فى نظره من توافه الأمور ، ولكنها فى الحقيقة إنما تضرب فى صميم الحياة القومية . مثال ذلك وصف حمزة طنبل للودع والحاوى ، ووصف التجانى للخلوة وحياته فى المعهد العلمى .

أخذت أم عباس — وهى امرأة عجوز — تضرب الودع لطنبل الشاعر ، تبشره بشىء فى المستقبل ، فاسترعى ذلك انتباهه فجعل يقص ماحدث له :

تبشرنى وعلى وجهها ... بريق السرور بحظ لمع
تجادل إن أنا جادلتها ... كمن هو فى فنه قد برع
تلقته عن ملك فى المنام ... فأى ملاك لهذا شرع (٣)

---

(١) صدى ١١٨

(٢) عابدين ٤٢ — ٥٤

(٣) سئلت أم عباس عن كيفية تعلمها الودع فقالت انها تلقته من ملاك زارها فى المنام

نذرت لها شقة موقنا | بأن الذى أخبرت لن يقع(١)
فقازت بها رغم مطلى لها | مطرزة ليس فيها رقع

وتدهشه أعمال الحاوى فيصورها بقوله :

رجل كالرجال جاء بما يعجـ | ـز عن فعله بنو الانسان
يأمر الماء بالوقوف فينصا | ع وإن شاء لج فى الجريان
ثم يخلى من المياه إناء | ين إذا شاء بعد يمتلئـان
يضع الشيء فى يديك فتلقا | ه على الرغم منك فى يد ثان
ويغطى الاناء وهو خلاء | ثم يأتيك منه بالثعبان

أما التجانى فيصور حياته فى التعليم فى قصيدتين إحداهما الخلوة ، وهى تصوير رائع للشاعر حين كان صبياً يقاد إلى الخلوة مرغماً ، ولشيخ الخلوة فى نفسه منظر قاس ، وشبح مخيف :

هب من نومه يدغدغ عينيـه مشيحاً بوجهه فى الصباح
ساخطاً يلعن السماء وما فى الأرض من عالم ومن أشباح
حنقت نفسه وضاقت به الحيـلة واهتاجه بغيض الرواح
وأهابت به الظلال وقد نشرن فى جلوة القرى والبطاح
ومشى بارماً يدفع رجليه ويبكى بقلبه الملتـاح
ضمخت ثوبه الدواة وروت رأسـه من عبيرها الفياح
ورمى نظرة إلى شيخه الجبار مستبطناً خفى المنـاح
نظرة فسرت منازع عينيه ونمت عما به من جراح

فها هنا صبى حانق يقاد إلى الكتاب (الخلوة) مضطراً وهو متبرم يدفع رجليه ويبكى ، وكان فى يده الدواة يحملها فتدفقت على ثوبه ووجهه ، ونظر إلى شيخه نظرة ملؤها الغيظ أو البغض أو الخشية والرهبة ، نظرة تكاد تفصح عما فى نفسه وتنم عما به من ألم وضيق .

---

(١) الشقه ثوب يلتحف به النساء فى دقله .

والقصيدة الأخرى « المعهــد العلمى » يتذكر فيها ما كان يتلقاه من دروس فى العلم :

ودعت غض صباى تحت ظلاله ودفنت بيض منى فى محرابه
ولقيت من عنت (الزيود) مشاكلا وبكيت من (عمرو) ومن إعرابه

ثم يصور ما أثير حوله من طلبة المعهد واتهامه بالكفر فى أبيات تحدثت عنها فيما سبق(١) .

ولا ننسى أن الشاعر المجدد أكثر إرسالا للنفس على سجيتها، ذلك أن التعبير عن مشاعر النفس وخلجاتها عامل أساسى فى هــذا الشعر ، وصدق التجربة من أهم مقوماته ، والتعبير عن تجربة الشاعر من أقرب طريق ممكن هو المثال الذى يحتذيه الشاعر المجدد . لذلك ظهرت النفوس على حقيقتها ، وعبر الشاعر عن آلامه وآماله بصورة أوضح وأصدق من الشعر التقليدى ولا سيما الشعر الحضرى المصنوع . وربما يستغرب القارىء أن شعر العباسى ، وهو الشاعر البدوى المطبوع، أقرب إلى الاتجاه التجديدى من شعر زميليه الآخرين من حيث إرسال النفس الشاعرة على سجيتها ، وشعر البداوة أقرب إلى صدق التعبير . وفى الشعر الجديد ما يشبه هــذه الصراحة البدوية . وقد رأينا فيما سبق أن العباسى أكثر من سرد ذكرياته الماضية أيام كان شاباً مزدهر الآمال ، وأيام كان فى مصر التى يحبها ، كما فصل نوعاً ما تجاربه النفسية ولا سيما فى مطالع قصائده . وهاهنا ، فى الشعر الجديد ، يزداد نصيب التجارب الخاصة، والذكريات الماضية ، فيغنى بها الشعر ، ويتغنى بما تمتلىء به من سخط ورضى ، وحب وكراهية . وكل ذلك من غير شك منافذ نستطيع أن نطل منها على الآثار القومية .

ولا أدرى لم كثر شعر التحسر على ذكريات الشباب والصبا فى دواوين المجددين من أمثال التجانى ودواوين المقلدين كالعباسى . وهــذه ظاهرة لفتت نظر بعض النقاد . ولست أخلى هــذه الظاهرة ، على كل حال من أثر

(١) عابدين ٤١ — ٤٢

قومى . فلم يكن هذا الالحاح على الماضى والتردد على الفائت إلا نتيجة ظواهر مستمدة من أثر الشاعر فى مجتمعه أو أثر مجتمعه فيه . قد يكون منها السخط على الحياة الواقعة ، وقد يكون منها ما ذكره بعض النقاد ، وهو (كبت العواطف وعدم الانسياق فى ظروف اللهو التى يزينها الشباب وعدم إطاعة نوازع الجسد فى دور الصبا لوجود الشاعر فى بيئة جامدة محافظة ، ووجوده بين أحضان عائلة دينية متمسكة بتقاليدها . لذلك نجد طابع الألم مرتسما على كل بيت يذكر فيه الشاعر شبابه كما يفعل اليوم أكثر الرجال الذين يحرمون فى شبابهم من متع الحياة لفقرهم أو لانصرافهم إلى العلم) (١).

لم يعد الشاعر المجدد يقف على الأطلال مادام لايحس حقاً بتجربة صادقة تدفعه إلى الوقوف على الأطلال، ولم يعد يستخدم تشبيهاً، أو وصفاً، وتعبيراً سبقه إليه القدماء إلا إذا أحس حقيقة أنه ينطبق على واقع حالته النفسية، ويعبر عنها أصدق تعبير . واستعرض الشعراء نماذج مختلفة من المواد الخيالية فى مختلف الآداب وقابلوا بينها ، فازدادت أذواقهم انصقالا ، وآفاقهم سعة ، وأصبح فى أيديهم مواد جديدة وقديمة ، يتخذون منها ماهو أصلح للتعبير الصادق . وكان هذا التحرر منفذا لتسرب الآثار الخيالية المستمدة من بيئتهم ومجتمعهم ، فظهرت الفكاهة بوضوح بعد أن تخلص الشعر من تزمت العبارة ، ورسمية القوالب والصيغ ، وظهرت عبارات ومصطلحات مأخوذة من صميم البيئة ، والعادات السودانية .

على أن بعض المجددين بالغوا فى هـــذا التحرر حتى أفسدوا عربيتهم بالأخطاء النحوية واللغوية والعروضية ، وهذا ما لا نرضاه لأدباء العربية الفصحى بحال . لأن ســلامة النحو واللغة والعروض ، أصبحت عند الناقد المتذوق جزءاً من الموسيقية التى يقوم عليها الشعر الفصيح ، ولقد أدرك الرائد الأول للنهضة السودانية الحديثة ، عرفات محمد عبد الله ، هذه المسألة

---

(١) من مقال لعبد القادر الناصرى فى مجلة الرسالة عدد ٩٩٦ (سنة ١٩٥٢) وقارن هذا بقول الكاتبين فى موت دنيا ص ٦٧ ، وما ذكرناه فى فصل نفسية التجانى كما تتمثل فى شعره (عابدين ص ٧ — ١٦) .

فقرر أن اللحن عنـد سماعه يبعث على الانقباض ، وضرب مثلا لذلك قائلا : (هب أنك أيها القارىء شهدت تمثيل رواية صـلاح الدين ، وبرز أمامك سلامه حجازى وقال بصوته الرنان قصيدته المشهورة (إن كنت فى الجيش) ومضى يرفع المجرور ، وينصب المرفوع ، ويجر المنصوب ، ويجزم ويسكن بلا تمييز ، ما ذا يبقى فى نفسك أيها السامع المهذب من سمو المعنى ، أو جمال النغمة ، أو حسن التوقيع)(١) . وإنما قال هذا رداً على بعض أبناء السودان الذين كانوا يرون إلغاء حركات الاعراب من أواخر الكلمات وتركها ساكنة اتباعاً لرأى المصلح المصرى قاسم أمين .

الأثر الفنى : فى هـــذا الاتجاه تغلب الأوزان الخفيفة والقصيرة على الأوزان المنبسطة ، وأحياناً لا يتقيد الشاعر بوزن واحد ، ولا قافية واحدة فى القصيدة . وتكاد تختفى معارضات الشعر القديم وتشطيره وتخميسه ، غير أن حمزة طنبل عارض قصيدة تجديدية لشاعر الشامى سليم أبو شقرا(٢). هذا بالرغم من أن حمزة نقد معارضة القصائد القديمة ، كما رأينا فيما سبق ، وأنكرها على التقليديين ، وربما كان يرى مؤاخذة الشاعر المعاصر بمعارضة قصيدة لشاعر قديم عاش قبله بمئات السنين ، وربما لم يقصد مؤاخذة الشاعر المعاصر بمعارضة قصيدة لشاعر معاصر آخر ، وسواء أقصد إلى ذلك أم لم يقصد فإن معارضة القصيدة ، مهما تعاصر الشاعران واتفقا فى المشرب والاتجاه والوسط ، لا تخلو من تقييد لحرية الشاعر فى صوغ تجربته الشعرية الخاصة .

وفى نطاق هذا الاتجاه التجديدى ربما أمكن للناقد أن يلمح فى الشعر السودانى الجديد أساليب مختلفة فى التعبير وإن كانت تتفق جميعاً فى تناسق القصيدة وبنائها على فكرة معينة . بمعنى أن الناقد لا يكاد يلمح فى القصيدة تفككا بين معنى ومعنى أو تهافتاً بين شعور وشعور أو بين موضوع وموضوع .

(١) نهضة ١٥ / ١٧ وراجع كذلك فجر ٩ / ٢٧٦ — ٢٧٧

(٢) طنبل (١) ٣١ — ٣٤

فالقصيدة الجديدة سوية الخلق يكمل بعضها بعضاً ، ويسند بعضها بعضاً لأنها صادرة كلها من منبع عميق واحد لاشحولة فيه ولا سطحية. فالقصيدة قطعة من التجربة ملونة بلون معين من الشعور ، وموسومة بوشم واحد تجد أثره على كل بيت منها .

١ ـ فلنستمع أولا إلى أبيات لمرضى محمد خير أحد شعراء مجلة الفجر السودانية فى قصيدة عنوانها (القربان) :

ياشعاعا من السماء سنياً   أبديا يضىء فى ظلمائى
يانسيما من الخلود عليلا   يبعث الامن والمنى بفنائى
ياضياء حبا الضياء لقلب   نفحة الخلد من صبا ورواء
ياصباحاً نشقت منه حياتى   نعمة فى مسارح النعماء
ياجمالا عشقته بكيانى   فهو نارى وجنتى وسمائى
أنت يالفتنة الخيال وعهدى   بك أنآى من البعيد النائى
أسعدينى فقد أطلت عذابى   أضحكينى فقد مللت بكائى(١)

يخاطب الشاعر محبوبته فيولد فى وصفها صوراً أو أوصافا . فهى شعاع يضىء فى الظلمة ، وهى نسيم يبعث الأمن والراحة ، وهى ضياء ينفخ فى القلب نفحة الخلد ، وهى صباح يشق منه الحياة ، وهى جمال الخ . . . ، وهذا قد نجد له نظيراً فى الشعر التقليدى (كتكرار جملة ، أولفظة فى أوائل الأبيات المتواليات عند الشاعر البنا) . ولكن الفرق هو أن القطعة الفنية الكاملة فى الشعر الجديد تنبثق صورها من أصل واحد ، وتخرج أوصافها من تجربة واحدة . أما الشعر القديم فلا يمتنع لديه أن يجمل فى القصيدة الواحدة خطوطاً متوازية لا تلتقى ، وأن يعالج فيها موضوعات لا يربط بينها رابط وثيق . ومن توليد الصور كذلك قول هذا الشاعر نفسه فى قصيدة (الحب والجمال) :

كم رصدت الفجر فى يقظته   وملأت النفس منه والبهاء

---

(١) فجر ١٠ / ٦٧٤

وغنمت الأمن من هـدأته   وقبست النور من ذاك السناء

ورنيت الشمس فى ضحوتها   تنثر التبر على ماء الغدير
فقرأت الحسن فى صفحتها   واضحاً فوق سطور من أثير

ورأيت الشط إبان المغيب   فى هـدوء وصفاء ساحر
وجمال يوقظ الفذ العجيب   من أمان ألحدت فى الخاطر

غير أنى لم أقف يوماً بها   موقفى منك على كعبتنا
خاشعاً أدعو على أبوابها   أن يطول الوقت لا يمضى بنا

كم سمعت الريح فى وقت السحر   تودع الزهر أحاديث الهيام
نسمة تعلو ونسمات تمر   كانطلاق الآه من صدر مضام

وسمعت الطير يشدو فى وئام   بترانيم عذاب مشجيات
كلها حسن وسحر ومدام   تبعث الآمال فى قلب موات(١)

يعدد الشاعر مواقفه المختلفة التى تنم على عشقه ، وتدل على تعلقه بالمحبوب ، فاذا فرغ من موقف انتقل إلى آخر . يبدأ يتغنى بمتعته بجمال الفجر وهو يتنبه فى هدوء وأمان ، فلما فرغ انتقل إلى تأمل الشمس فى ضحوتها الساطعة وهى تنثر التبر على ماء الغدير ، فلما انتهى تحول إلى الشط فى وقت المغيب ، ثم تحول إلى متعة الانصات إلى الريح فى وقت السحر ، ثم إلى الطير . كل هذه خطوط يرسمها من مركز واحد . لا يكاد الخط منها يبتعد عن المركز حتى يدعه ليعود من جديد إلى رسم خط آخر من هذه المركز ، وهكذا حتى ينتهى من القصيدة التى يريد أن يبين فيها أن هذه المتع التى تلذ العين والأذن والقلب ليست شيئاً يذكر إلى جانب جمال المحبوبة ومفاتنها . وسترى فى سائر قصائد مرسى محمد التى نشرت فى الفجر ما يؤيد هذا الاتجاه(٢) .

وجاء شعر سعد الدين فوزى منذ ١٩٤٠ امتداداً لهذا الاتجاه فى كثير

(١) فجر ١٤ / ٦٢٩ — ٦٣٠   (٢) نفسه ٤ / ١٥٩

من قصائده ، ولا سيما تلك التى ترسم فيها اتجاه على محمود طه المهندس ، ومحمود حسن إسماعيل . فمن ذلك قوله :

ولد الحب على مهد الربيع
ونما طفلا لدى الروض البديع
كالفراش النضر كالطفل الوديع
صار يلهو فوق مخضر الربوع
وهو عندى كل شىء فى وجودى

فانثنينا بين شدو وغناء
ننظم الوقت عقوداً فى صفاء
أنا للحب وبالحب هنائى
وهو فى الحب صديق الشعراء
جاء يهديني إلى دار الخلود

كم سهرنا فى ضياء القمر
وعفونا عن سهام القدر
وقطفنا من ربيع العمر
من لذاذات الشباب النضر
ثم لم نحفل بنقد أو جحود

هذه الأزهار تزهو حولنا
إن هذا الليل يغرى مثلنا
وصفاء الكون قد أضحى لنا
وكنار الحب يشدو معلنا
ها هو الصفو فهل من مستزيد

فالشاعر دفعته نشوة الحب وفرحة الذكرى إلى التغنى والانشاد ، فعبر عن أنشودته هذه بنقل سريعة وقفزات خفيفة وعبارات تتصف بالخفة والعموم ،

واستمد الخيال من محاسن الطبيعة ومفاتنها ، واختار ألفاظاً رخيمة الصوت تتناسب مع أصوات الغناء والانشاد . وقد ذكرنا فى كتاب سابق أن هذه الصفات مما يميز شعر على طه المهندس(١). وهذه الصفات ذاتها تقوم غالباً على توليد المعانى وتفريع الصور . فليس هنا قصة ، ولا صورة مفصلة مترابطة متماسكة الأجزاء ، ولكنها قفزات من جو ميلاد الحب إلى جو الذكريات فى ضوء القمر إلى وصف الأزهار الزاهية والطبيعة الصافية والطيور الشادية وهى تحيط بالحبيبين .

وقريب من أسلوب هذه المدرسة ، التى يمكن أن نسميها مدرسة الانشاد والترنم بمحاسن الطبيعة ، شعر خلف الله بابكر ، وليس لهذا الشاعر ديوان مطبوع فيما نعلم ، ولكن تفرقت آثاره على المجلات والصحف . وفيما يظهر لنا مما جمعناه من شعره ، أنه غنائى النزعة بهذا المعنى الذى سبق توضيحه ، وتكاد تحس أثر على طه ومحمود حسن اسماعيل فى شعره ، ولكنه لا يبالغ فى تصيد صور الطبيعة وصوغها فى قفزات سريعة متوالية متكاثرة ، وإن كان يعنى بالموسيقى اللفظية فى اختيار أوزانه وقوافيه وفى تأليف المقاطع والأصوات . ومع ذلك فموسيقاه أهدأ من موسيقى سابقيه ، لا تصل إلى حد الصخب والضجيج . فمن ذلك قوله من قصيدة عنوانها معذرة الساهى (٢).

لا تلمنى ها هو الماضى جرى ... فى خيالى بين أحلام الشباب
من جميل باع فينا واشترى ... وحياة كانت الشهد المذاب
كلها مرت كحلم فى الكرى ... وبقيت اليوم فى مر العتاب
أيها اللائم قل لى هل ترى ... يجمل الصبر على تلك الصعاب

ويقول فى قصيدة (الروض الخرب) :

أيها النازح من روض الندامى ... كيف شاديهم ؟ ألم يسألك عنى

(١) بين شاعرين ٨٧ وما يليها .

(٢) فجر ١٧ / ٨٠٣

غنني يا طير واستمتع بصمتي ... أين يا ابن الروض من لحنك لحني
إنني أحنو على الطير إذا ما ... كان شأن الطير في العالم شأني(١)

ويقول في قصيدة (القربان الجريح) :

شاعر لم يحسن اللقيا ولم ... يغد إذ عدنا بيعض الأغنيات
قرب الميثاق قربان الهوى ... فتقربت وما فات الفوات
آه يا حسناء ما عندي سوى ... قلبي الخاوي لبعض الذكريات

لم يكن بالأمس إلا نابضاً ... يعشق الحسن كهاتيك القلوب
غير أن الدهر ـ لا كان ولا ... كانت الأيام ـ خداع كذوب
لم يغادر في خناياه سوى ... ذكريات وهو للذكرى طروب(٢)

ولعل هدوء هذا الشعر قد مكن صاحبه من أن يجرب الأسلوب القصصي في الشعر ؛ فمن ذلك قصيدته (غرام الشيوخ) يصف فيها فتاة تخطر في بستان فرآها شيخ محنك :

فمضى يداعبها هوى والشيخ كم جهل الدعابه
يهذي بقارعة الطريق ولم يخف أهل الرقابه
ويطن في أذن الفتاة كما تطن بها ذبابه
ويلح إلحاح الشيوخ لقبلة تشفي عذابه

ولكن الفتاة لم يرقها منظر الشيخ وتصرفه فجعلت تؤنبه ، وتذكره بأن وفود الموت في فوديه والقبر يناديه ليطويه ، ولكن الشيخ لم يكترث لقولها ، ومضى في غوايته يقول لها :

محبوبتي هذا عتابك فاسمعي مني جوابه
أنا ذلك الشيخ الذي عشق الجمال ولن يهابه

---

(١) فجر ٢١ / ٩٨٨

(٢) نفسه ١٥ / ٦٧٧

ربيت في حضن الهـــوى ورضعت من ثدى الصبابة
سلب الحسان شـــبابه هلا رددت له شـــبابه (١)

٢ — أما طريقـة طنبل فهى عـندنا بصفة أخرى مميزة للشعر الجديد أعنى (انتزاع العبرة من القصة). فمن تجاربه مارآه من الاعيب (الحاوى) فوصفهـا فى حوالى عشرين بيتاً ، ولـكنه لم يشـأ أن يترك الوصف دون أن ينتهى إلى العبرة مما رأى . فالحاوى رجل جاهل ولـكنه يعمل أعمالا يخـفى على النظار فهم أسرارها ، فاراد أن يلفت أنظار الملحدين إلى ذلك وينتزع منه لهم العبرة والموعظة فانتهى بقوله :

أيها الملحدون هذى أمور من صنيع الجهال والغلمان
عللوها فان قدرتم فقولوا انه لا إله للأكوان

وبذلك جعل القصيدة كلها وحدة موضوعية سخرأولها لهذه الموعظة . وهـذا قلما نجد مثله فى الشعر القديم أعنى أن الموعظة فى القديم كانت فى الغالب موجزة قصيرة تدخل فى أثناء قصيدة مقترنة بمواعظ أخرى كل منها يصلح أن يكون نواة لقصة . فالشاعر الجديد يكتفى فى قصيدته ، إن شاء ، بحكمة أو موعظة يجعلها محوراً لقصيدته ، أو خاتمة لتجربة يذكرها مفصلة مسهبة .

مثل آخر قصيدة (كلب الحمار) وهو عنوان غريب يشير إلى قصة كلب وحمار كانا ملكا لاحد موظفى مركز سنار ١٩٢٥ وكان الكلب يحب الحمار حباً جماً . يقول طنبل :

من طريف الآثار والأخبار أن كلبـاً متيم بحمـــار
لم يفارقه فى الاقامة والظعن برغم الـكثير من أخطـار
كم جرى والفــلاة تضرم كالجمــرة خلف الحمار (بالمشـــوار)
وسرى والضـــباع تهجم للفتـك فيلقى الهجـوم كالمغـوار
عبر النيـل خلف فلك أقلتـه على رغم شـــدة التيار

(١) فجر ٨ / ٣٤٤ — ٣٤٥

ولم يدع الشاعر هذه المشاهدة تمر دون أن ينتزع منهـا العبرة فنراه يقول :

مثل الكلب والحمار رأينا ٭ على هـذه البرية جارى
كم فتى أكبرته أعين غيرى ٭ هو عندى كمثل (كلب الحمار)

وينتهى بعد سرد حادثة أم عباس ضاربة الودع إلى أن هناك تنبؤات بالودع ونحوه تمتنع على أفهامنا وقد يكون بعضها صحيحا .

على أنها خدع عندما ٭ يزاولها بعض أهل الطمع

وعندما وصف فى قصيدة أخرى جمال من يحب انتهى منـه إلى إنكار بعض آراء داروين .

فهنا نلاحظ أسلوباً جديداً يختلف عن أسلوب الأنشودة. فالشاعر هنا يروى مشاهداته فى أسلوب حكاية ورواية. ثم لا يدع مشاهداته تفلت قبل أن ينتزع منها العبرة والحـكمة . وهو فى ذلك حريص أيضـاً على أن يسرد تلك تفاصيل الحادثة أو الواقعة أو التجربة النفسية . ولولا قصور فى تعبير الشاعر وضعف فى نسج أسلوبه ، وأخطاء نحوية ولغوية وعروضية تقف حائلا دون الاستمتاع الفنى الكامل بشعره ، لوضعنا شعر طنبل فى منزلة رفيعة بين شعراء السودان المجددين . ويا حبذا لو تولى شاعرنا مراجعة شعره من جديد فان شعره فى حاجة شديدة إلى التقويم والاصلاح(١). والأسلوب السليم القوى كما قلت شىء أساسى فى الشعر ، وليس فى استطاعتنا أن نغتفر لشاعر ما ركاكة أسـلوبه وتهافت نسجه ، وإن كان لزاماً أن نشير إلى أن أفكار طنبل الشعرية مما يستحق التقدير . وكثيراً ما تذكرنى طريقته بتلك التى ظهرت فى أول دواوين شاعر القطرين خليل مطران أعنى طريقة السرد القصصى ، وانتزاع العبرة من المشاهدة والتجارب النفسية .

---

(١) راجع نقد السيد الفيل (نهضة ٤ / ١٨ — ١٩) وراجع من الأخطاء ص ٢٠ ، ٤٩ فى ديوان الطبيعة .

٣— أما شعر التني (١) فهو يكاد يخلو من الاخطاء النحوية واللغوية ، وهو من رواد الشعر الجديد ويبـدو فى بعض شعره أنه تأثر بالعقاد . ويصرح بذلك أحد زملائه ، محمد محجوب ، فى مقدمة ديوان التني . وربما كان للعقاد أثر كذلك فى بعض عباراته (الممسوحة) التى تكاد تتجرد من زينة الخيال والموسيقى ، وتظهر عليها آثار اللمحة الفلسفية . فمن ذلك قوله فى مقطوعة عنوانها (عرضك) :

ما على العرض ائتمان ... فاحـذر النـاس جميعا
أعرف الانسان ذئباً ... أعرق الشهوة جوعا
لو بعض الذئب جوع ... فبتـك الذئب ذريعا

فهذه أشبه فى عباراتها وموضوعها بتلك المقطوعات الحكمية التى نجدها فى شعر العقاد . ومن نماذج أسلوبه قوله :

أرّجى أرّجى فما تم أذكى ... لهيبى من باسمات الثغور
من ثنايا يرف منها بريق ... كرجاء الخلاص عند الأسير
أو من النظرة الحبيبة تنصب ... انصباباً على خفايا الشعور
نحن فى خلوة الغرام وما نخشى ... رقيبا إلا رقيب الضمير
وتبرجت كالربيع على السهل ... وأسفرت كالصباح المنير (٢)

وقوله :

وحبيب لم تزل لى ... فى تجنيـه خطـوب
طـار للنـور وخـلا ... نى على النور أذوب
ساكن النجم أمانى ... لك فى النجم وثوب
ساكن النجم أغثنى ... أنا فى الأرض غريب

---

(١) تخرج من كلية غردون قسم المهندسين عام ١٩٣٠ ، اشتغل زمنا فى العمل الحر ثم التحق بالحكومة . قرأ فى الثقافة الغربية قدراً صالحاً ، وله نصيب غير قليل فى النضال السياسى والقومى والاجتماعى فى السودان .

(٢) صدى ٩٧ — ٩٨

وفؤادى صب فؤادى فهو فى الركن قريب
دار للنور وخلانى على النور أذوب[1]

والأسلوب يبدو رقيقاً سليماً من الوجهتين النحوية واللغوية (إذا تجاوزنا عن بعض هنات) . ويظهر أنه يتعمد أحياناً تكرار الألفاظ والعبارات ، فقد رأيناه يقول فى القطعة الأولى أرجى أرجى[2] . وتراه فى القطعة الأخرى يكرر البيت الثانى ، ويكرر (ساكن النجم) ويكرر (فؤادى) مرتين فى البيت الخامس . ونجد هذا التكرار فى قوله مثلا :

أيام أشدو ويشدو معى هديل الحمام
وأنت تزهو وتزهو كالزهر فى الأكمام

ومع ذلك فان شعراً كثيراً فى الديوان يوحى إلينا بأن العبارة كثيراً ماتقصر عن مكنون العاطفة ، وتعجز عن أداء التجربة الشعرية وتصويرها . مثال ذلك محاولة تصوير قلقه النفسى وحيرته البالغة وشعوره المبهم حيث يقول :

أبهمت فى عواطفى فجهلتها أو ليس يلقى فى حماك يقين
لا الشوق عندى مثل ما كابدته فى السالفات ولا الحنين حنين
وأظل أقطع بين حبك والقلى بيداء فيها حيرة وظنون[3]

أستطيع أن أتصور أن الشاعر هنا يعانى فى نفسه تجربة قوية ، فهو يريد أن يقول إنه رجل تعود أن يفهم مايجول فى نفسه ويحدده ويستوضحه . ولكن عاطفته فى هذه المرة قد غلبته وقهرته فأصبح لا يعرف أهى عاطفة حب أم عاطفة كراهية . إن شوقه وحنينه فى هذه المرة أمران يختلفان عما أحس به من قبل . وهو فى هذه الحيرة كأنه يقطع بيداء ذاهباً آيباً ، فهو لا يكاد يقنع نفسه بأنه يحبها حتى يغلب عليه شعور بالبغض . ولكننى أرى مع

---

(١) صدى ٤٨ (٢) أى أشعلى النار (وترى التكرار أيضا فى ص ٥ ، ١٠٢)

(٣) صدى ٥٢

ذلك أن التعبير عن هذه العاطفة المبهمة القلقة والحيرة القاتلة قد قصّر عن مكنونها ، وعجز عن تصويرها . ونستطيع أن نقارن هـذا (بلغز الجمال) الذي وصفه التجاني في الأبيات الآتية :

وعيونك مايزيدك بالغز وضوحاً وأنت تفتأ صعبا
وذهبنا بما يفسر معناك بعيـداً وأنت أكثر قربا
من ترى وزع المفاتن يا حسن ومن ذا أوحى لنا أن نحبا
من ترى علم القلوب هوى الحسن وقال اعبدى من السحر ربا

٤ — والواقع أن التجاني قد أفلح إلى حد كبير في أن يستفيد من مزايا الأسلوب القديم في صوغ أسلوبه فجاء متين النسج قلما تجد فيه ركاكة أو قصوراً في التعبير والأداء . أضف إلى ذلك أن التجاني مولع بترصيع معانيه وأفكاره بصور حية لذلك كان أسلوبه أبعـد ما يكون عن العبارة (الممسوحة) أي المجردة(١) .

---

(١) راجع تحليلا لأسلوب التجاني في كتاب التيجاني شاعر الجمال ٣٩ ـ ٤٠ ، ٧٠ ـ ٨٠ . وممن ترسم أسلوب التجاني وطريقته عبد القادر إبراهيم ولد ١٩٠٩ وهو من قبيلة المزبوباب . ذكره صاحب النفثات نماذج من ص ٢٠٢ ـ ٢١١ . وفي العصر الحديث نهج نهجه الشاعر حسن عزت في ديوانه (دموع وأشواق) طبعة دار الكشاف ببيروت ١٩٥١ ـ راجع مجلة هنا أم درمان مقالة لجعفر حامد البشير (١٨ ديسمبر ١٩٥٢) .

القسم الثالث

تاريخ النثر العربي في السودان



الباب الأول

الاتجاه الأول : النثر الشعبي الدارج

سلك النثر سبيل الشعر فى تاريخ الأدب السودانى بصفة عامة ، فوجدنا النثر الدارج من قصص وأمثـال وأحاج وتنبؤات ورسائل يمثل فى تاريخ النثر العربى أقدم اتجاه ، ثم يليه النثر الفصيح بأنواعه : أعنى الصـوفى ، فالتقليدى ، فالتجديدى .

والنثر الشعبي الدارج ، من الناحية الموضوعية ، ربما كان أوسع ميداناً ، وأكثر تنوعاً فى الأغراض من الشعر الدارج ، إلا أننا نلاحظ أن الأدب البطولى لا يزال يتجلى فى موضوعات هذا النثر ، وكما رأينا التصوف يتخذ من الشعر وسيلة للتعبير فسنجده فى النثر كذلك ، وبينما نجد الحكم وضرب الأمثال ظاهرة شغف بها الشعر الشعبي وأكثر منها ، نجد فى النثر ايضاً طائفة كبيرة من الأمثال . أما الأحاجى وإن كنت لم أعثر على شيء منها فى الشعر السودانى الدارج ، فانى لا أستبعد أن تكون موجودة ، ولا سيما إذا عرفنا أن الأدب الدارج فى الأقطار العربية الأخرى ، قد عرف الأحاجى فى الشعر(١) كما عرفها فى النثر .

أما النثر الدارج ، من الناحية الفنيـة ، فسنرى أن بعض نماذجه من الأسلوب المرسل الذى لا يتكلف سجعاً ، وبعضه يلتزم السجع . وكلا الأسلوبين كما سنرى ، قديم له أصول جاهلية قديمة .

---

(١) راجع مثلا كتاب الأمثال الاجتماعية والفكاهية للسيدة شفيقة شبير ص ٤٨ — ٥٧ فقد أوردت ثلاثين أحجية فى الشعر الدارج شائعة فى مصر وسوريا (طبع الكتاب بمطبعة التوفيق القبطية بالقاهرة) .

القصص الشعبي : هنالك عـدد من القصص الشعبية المعروفة فى أقطار العـالم العربى ، انتقل مع قبائل عربية إلى السودان . من ذلك قصة سيف ابن ذى يزن ، وقصة أبى زيد الهلالى . وفى قصة سيف أنه حارب السودان والحبشة بعد أن فرغ من محاربة الحجاز والملك بعلبك فى الشمال ، وهـذه السيرة تشير حوادثها إلى الجاهلية ، وكيف أن سيفاً وجيشه دانت له بلاد اليمن ، واتخذ له وزيراً حكيما عاقلا اسمه يثرب ، وكان مطلعاً على كثير من الكتب القديمة ، والملاحم العظيمة بما فيها التوراة والانجيـل ، وصحف إبراهيم الخليل ، وعلم يثرب منها أن نبياً اسمه محمد سيظهر الاسلام ، ويبطل سائر الأديان التى لأهل الكفر والطغيان ، فيعد سيف بن ذى يزن العدة لمحاربة البلاد العربية فى الشمال للتبشير بمحمد (ص) ، ونشر دين إبراهيم الخليل ، فحارب الحجاز وبعلبك ، ثم انتقل إلى الحبشة والسودان[1] .

وكان سيف بن ذى يزن يمثل بنى سام (العرب) ، وكان عدوه ملكاً حبشياً يدعى سيف أرعد ١٣٤٤ — ١٣٧٢ م . وهذا خطأ تاريخى ظاهر . فان ابن ذى يزن من أبناء القرن السادس ، وسيف أرعد من أبناء القرن الرابع عشر ، ولـكنه هكذا راق لصانع السيرة أن يجمع بين هاتين الشخصيتين ، فجعـل الحرب بين الحاميين والساميين ، وجعل التبشير بالاسـلام تبشيراً فى الوقت نفسـه بالعنصر السامى ، وتظهر الدعاية العربية فى هـذه السيرة قوية ضد الأفريقيين الحاميين الذين يمثلهم سيف أرعد ، والواقع أن هذه السيرة ألفت فى مصر ، وبدئ فى تأليفها فى القرن الرابع عشر الميلادى حين كانت الخصومة شديدة بين سيف أرعد ملك الحبشة ، وبين المسلمين فى مصر[2] ، وربما حمل بعض قبائل جهينة أو غيرهم هذه السيرة معهم من مصر إلى السودان بعد القرن الرابع عشر ، فقد اشتهرت بين عرب السودان حتى إن بعض القبائل فى برنو وكانم انتسبوا إلى سيف بن ذى يزن ، وابن بطوطه فى رحلته ، وابن فضل الله العمرى فى كتاب المسالك والممالك يذكران هذه النسبة .

---

(١) فؤاد ٥٥ — ٥٧ (٢) شبه ٥٨ — ٦٠

أما سيرة أبي زيد الهلالي[1] ، فهي معروفة كذلك في السودان . وللسودان نصيب كذلك في موضوع القصة ، فإن دياباً ممثل القبائل اليمنية وهو الذي حارب أبا زيد ممثل القيسية ، ينتقل من شمال أفريقية إلى السودان والحبشة ، ولكنه يقتل (وينتشر القيسية بعد قتله في صعيد مصر ، فأعالي النوبة ، فالخرطوم ، فدارفور حيث نسمع عن وجود قبائل عربية مثل الزيقات نسبة إلى رزق والد أبي زيد ، وقبيلة سليم نسبة إلى بني سليم ، وهنا تؤيد السيرة أبحاث المؤرخين ، ورجال اللغات السامية ، فهم يجمعون (؟) على أن لهجة صعيد مصر وعرب (أولاد علي) غرب الاسكندرية ، ومالطة ، وشمالي أفريقية ، وأعالي النوبة ، وكردفان ، وجنوب الخرطوم ، ودارفور لهجة واحدة لها مميزاتها الخاصة التي تميزها عن سائر اللهجات العربية)[2] .

والقصة (تعرضت للزيادة بمرور الأجيال ، فطالت بتطاول الأيام وأمعنت في تصوير البطولة ، وأهوال المعارك العنيفة ، ومغامرات الحب البارعة ، وتسقط الحيل العجيبة)[3] ، وتدخلها الخرافة فيزعمون أن الزناتي كان ابن جنية ، فإذا طعن في جسمه التأمت جراحه مع صباح اليوم التالي[4] . ونسبت إلى أبي زيد أعمال خارقة[5] . والحب فيها رومانسي جامح فيها وصف الجازية بأنها بديعة الجمال عديمة المثال لا يوجد مثلها بين الخلق كأنها الشمس الضاحية طلعتها تنعش الصدور والأرواح ، وكانت متزوجة تحب زوجها ويحبها ، ثم فرق الهلاليون بينهما فوجد بها وجداً شديداً ، وحزنت هي لفراق زوجها ، ويروي ابن خلدون أن لزوجها (شكر) أشعاراً تزري بقصص المجنون مع ليلى ، وأخيراً يتزوجها أمير برقة بإذن من شكر[6] .

---

(١) جمع باترسون من السودان بعض حكايات عن أبي زيد الهلالي في كتابه :

J. R. Patterson. Stories of Abu Zeid the Hilali in Shuwa Arabic. London 1930.

(٢) فؤاد ٦٧ـ٧٠ (٣) أبو زيد ٦٣

(٤) نفسه ٧٥ (٥) نفسه ٨١ـ٢

(٦) نفسه ٨٥ـ٦

وكذلك قصة سعدى بنت الزناتي تلمح فيها بعض آثار من قصة مجنون ليلى، فقد أحبت مرعى ، وترددت عليه خفية ، وكان يحبها حباً عنيفاً ، وكان حبهما عنيفاً طاغياً مما أدى إلى الايقاع بوالدها عدو الهلالية ، وإخبار أعدائه بمواطن ضعفه ، وهكذا غدرت بوالدها من أجل حبيبها ، ولكن مرعياً خرج من السجن ، وانتظرت منه الوفاء فلم يفعل ، ولاقت بعد ذلك أهوالا وألواناً من الذل والمهانة(١) . .

والقصة كذلك من وضع المصريين كقصة سيف ، وكما وجدنا سيفاً فى السيرة أسمر اللون لأنه كان قد ولد لأبيه فى أفريقية(٢) ، فكذلك كان أبو زيد يوصف بالأسمر لأنه كان أسود اللون ، وأغلب الظن أن بعض القبائل حملت معها القصة من مصر أو شمال أفريقية إلى السودان (٣) .

والواقع أن العهد الفاطمى فى مصر وشمال أفريقية ، كان زاخراً بوضع القصص والحكايات الطريفة المليئة بالغرائب والمغامرات ، مثل قصة سيف والهلالى وعنترة وألف ليلة وليلة وغيرها . والظاهر أن واضعى القصص كانوا يجعلون شخصياتهم نماذج مستمدة من الحبشة والسودان ، وكانا معروفين لهذا العهد معرفة جيدة كما كان بينهما وبين الفاطميين صلات ودية حيناً وعدوانية حيناً آخر . وكأن واضعى هذه الحكايات قد رأوا فى ذكر هذه النماذج ما يشبع أخيلة الناس ، وتعطشهم إلى كل غريب وعجيب ، وربما رأوا أيضاً أن نسبة البطولة إلى السمر أو السود قد تضفى على الحكايات رونقاً خاصاً يزيد من تأثيرها فى نفوس الناس . وكانت الفكرة اللاصقة بأذهان العرب عامة منذ قديم أن السود قوم أشداء عرفوا بالبطولة والجلد وتحمل الآلام والمتاعب ولعل هذه الفكرة كانت من الأسباب التى دفعت عدداً من الغزاة أن يغزوا هذه المناطق ليستفيدوا من شجاعة السود ويستخدموهم فى جيوشهم .

---

(١) أبو زيد ٩٣–٩٧

(٢) فؤاد ٥٧

(٣) ماك ١ / ١٤٦–٧

وكان حرص المؤلفين للقصص والحكايات على ذلك ظاهراً حتى فى الحكايات المثلية التى صنعها المصريون لتمثل فى خيال الظل ، إذ مثلوا به لعبة حرب السودان (١) . ولما وضع ابن دانيال المصرى حكاية « عجيب وغريب » جعل من أشخاصها شخصية « ناتو السودانى » وهى شخصية مرحة تلبس زياً غريباً وتأتى من الحركات والأقوال ما يشيع التسلية والتفكهة (٢) .

على أن هذه القصص ونحوها مزيج من التاريخ والخيال ، وهى كما رأينا قصص جاءت إلى السودان من مصر . على أن هنالك روايات أو حكايات وطنية تؤلف جزءاً من تاريخ السودان القومى ، ويقصها أفراد القبائل لتذكيرهم بمجدهم القديم ، وتراثهم الغابر . وبعض هذه الحكايات يرجع زمنه إلى ما قبل عصر الفونج . منها روايات « أيام العرب » فى السودان» وهى وصف بطولى لما قام بين القبائل من حروب أهلية ومفاخرات بالنصر ومواطن الفوز » وكل قبيلة منهم لها أيامها التى تفخر بها كأيام العرب» فما من واحدة إلا ولها حروبها مع جاراتها . والتاريخ الذى يتلقاه الصغير من والديه وأجداده ، هو وقائع القبيلة ومشاهير زعمائها وقوادها ، وكيف هزموا خصومهم ، وكيف ردوا الوسيق وانتصروا » (٣) .

وتكاد تنطبق أيام العرب فى السودان على أيام العرب فى جاهليتهم ، إذ تسمى الأيام بأسماء الأماكن ، وتصير من بعد مناراً للفخر ومنتجعاً لألسنة الشعراء ، وتسبق معاقد الشورى فيها حماسة المتقاتلين ، ويتغنون بالشعر . وكذلك تتماثل الأيام هنا وهناك فى طريقة معاملة الأسرى ومفاداتهم . وكان أكثر ماسجله المؤرخون السودانيون قصصاً حول ماحدث فى عصور حديثة بين القبائل ، أى منذ القرن السادس عشر إلى اليوم ، كالذى حدث بين التعايشة وبنو هلبة ، وبين الكبابيش وبنى جرار ، والكبابيش

---

(١) فؤاد ٨١ (٢) نفسه ٩٥

(٣) شبيكة « زوالوسيق ما يأخذه العدو من غنائم وأسلاب) .

وحمر، وبين المسيريه والحمر، والجعليين والفونج، وبين الشكرية والبطاحيين والحلاوين والدباسيين، والشايقية والدناقلة، والميرفاب بعضهم مع بعض، والسعداب بعضهم مع بعض (١).

والعرب كسائر الشعوب السامية مولعون بقص القصص عن مخاطرات أبطالهم ولهم متعة عظيمة فى حكاية معاركهم وانتصاراتهم شأنهم فى ذلك شأن الأمم القوية ذات الحيوية الزاخرة(٢).

وفى قصص البطولة الحربية والاجتماعية كثيراً ما تدخل المرأة فى حوادث السيرة كقصة أحمد سفيان (المعقور) أحد بنى العباس الذين هربوا بعد انقراض دولتهم ببغداد ٨٢٣هـ (١٤٢١م) (وذهب هو وشقيقه إلى تونس الغرب ومعهما نفر من الأعراب وكان «على» أخو أحمد سفيان متزوجاً بامرأة ذات جمال وأحمد سفيان كان عزباً، ولكنه كان آية فى الجمال فأحبته امرأة أخيه حباً لم يسعها معه الكتمان فكاشفته بحبها فأنكر عليها ذلك). ثم تستمر القصة فتشي بأحمد لدى زوجها وتتهمه بأنه راودها عن نفسها. وتردد «على» وارتاب فى الأمر وأصبح موقف على حرجاً بين الرجل وزوجته. ولم تطاوع علياً نفسه أن يقتل أخاه فعرقب رجله اليمنى وتركه يسيل منه الدم وفطن لسبب غدر أخيه به فصبر على الضيم، وجلس ينتظر الموت والدم ينزف من عقر رجله، ولهذا سمى أحمد سفيان المعقور. ثم علم به عبيده وخاصته فاجتمعوا حوله وعالجوه حتى برىء جرحه فسار بهم بطريق الصحراء مهاجراً من بلاد تونس حتى أتى جبل مرة من أعمال دارفور. وكان فى ذلك الجبل أمة من شبه السود (الحاميين) يقال لهم الفور، عليهم ملك منهم يسمى شاو دورشيد Shau Dorshid، فكان هذا الملك عريقاً فى الهمجية ولكنه كان كريم الطبع حسن النقد، فلما علم بقدوم أحمد أحضره لديه فأعجبه عقله وأدبه فعهد إليه فى تدبير منزله وسياسة مملكته(٣).

---

(١) عبد الرحيم ٦٣ (٢) نولدكة ١٤
(٣) شقير ٢ / ١١١–١١٢

ومهما يكن فان التاريخ القبلي كان موضع اهتمام القبائل، فحرصوا على تسجيله حرصهم على أنسابهم، ولكن التاريخ نشأ عندهم كما نشأ عند سائر الأمم الفطرية نوعاً من القصص البطولية الأسطورية يمتزج فيها الخيال بالواقع. وهذا الميل وهذه الطريقة هي التي أوحت إلى أحد علماء الفونج (ود ضيف الله) أن يدون تاريخ البطولات الدينية الصوفية في زمن الفونج في كتابه (الطبقات).

القصص الخرافية والأمثال : ونستطيع أن نقرر أن طائفة غير قليلة منها ترجع إلى أقدم عهود العرب في السودان. والأمثال في كل أمة يمثل جزء منها على الأقل أقدم الفنون الأدبية في تاريخها. ذلك أن المثل عبارة يتلقاها الخلف عن السلف فيحافظ على ألفاظها ما استطاع. والتمثل به في المناسبات لايعرضه في العادة للتغيير اللفظي. لذلك تجد في أمثال الأمم صوراً قديمة عتيقة وتلمح فيها عهوداً غبرت بعاداتها وتقاليدها وعقائدها. ولا شك أن قدراً كبيراً من هذه الأمثال السودانية القديمة يمثل الشخصية العربية الجاهلية بتفكيرها ومثلها وعاداتها. فللسودانيين خرافات — أي قصص خرافية — وأهمها قصص الحيوان التي تذكرنا بحكايات العرب عن الضب والضفدع والأرنب ونحوها(١). فيزعمون مثلا (أن الأشياء جمادات وحيوانات كانت تتكلم، ويروون في ذلك الحكايات الكثيرة. زعموا أن الحمار يقول «خلة حلة ولا مشي الرملة». والحلة البطء أي أن الرمل يعوق عن المشي. وقالوا إنه لم يكن للكلب لسان وإنما احتال على التمساح فنزع لسانه فأصبح التمساح بلا لسان. ولهذا يقال للكلب إذا ولغ في نهر (سيد اللسان جاك) فيشتد الكلب عدواً. والحقيقة إنه إنما جرى من ذلك لأنه اعتاد أن يزجر بهذه الكلمة، كما ألف أن يزجر بقولهم (جرْت) وهذه الخرافة عربية :

---

(١) نشر الأستاذ إيفانس بتشارد وغيره مجموعة من القصص الحيوانية منقولة من قبائل وأماكن مختلفة، كالأنواك والفور والنورو، تجد بعضها في مدونات ٢٣ (١٩٤٠) « ١ » من صفحة ٥٥—٧٤، مدونات ٢٤ (١٩٤١) من ص ٦٩—٨٤

قال أبو عمرو الجرمى : سألت أباعبيدة عن قول الراجز :

أهدموا بيتــك لا أبا لــكا   وأنا أمشى الدألاّ حو لــكا

فقات لمن هذا الشعر فقال : هذا يقوله الضب للحسل أيام كانت الأشياء تتكلم)(١) . ويروون أن امرأة حسناء كان أخوها يحبها حباً شديداً وكانت كلما بكت أمطرت السماء وكلما ضحكت خرج من فمها اللؤلؤ والمرجان وكلما عطست خرج الحرير من أنفها . وسافر أخوها يوماً فأمطرت السماء وهو فى طريقه ، فعرف أن أخته تبكى فرجع إليها وسألها ، فعرف أن عجوزاً أتت إليها وأخبرتها أن أخاها إن كان يحبها فليأت لها ببيغاء تتكلم. فوافقها وسافر. فأخــذت (تلال ترفعه ووهاد تحطه) حتى نزل لدى امرأة عجوز فقال لها : (يا أم العجوز أم كلامن يجوز) وسألها كيف يحصــل على بيغاء لأخته فوصفت له طريقاً وعرة محفوفة بالمخاطر فقال لها وقد عزم على السير متوكلا على الله (عات ياحبوبه على الله) . فأمرته أن يحمــل معه لؤلؤاً ولحماً مجففاً وذراع خروف . فاذا لاقاه العبيد من العجم رمى اليهم باللؤلؤ . فانشغلوا به حتى يفلت من أيديهم ، ثم إذا لاقاه الأسود ألقى إليها بلحم الذراع ودخل . وهنالك وجد البيغاء نائماً فحمله معه إلى أخته ولم تكد أخته ترى البيغاء حتى ضحكت فأخرجت من فمها المرجان(٢). أما الأمثال الموجزة التى تعبر عن الحــكمة فــكثيرة نذكر منها أمثلة قليلة فيما يلى :

١ — زاد الجبان له بكان . أى زاد الأحبة له مكان ، والجبان جمع حبيب فى العربية الفصحى ، والميم والباء يتبادلان فى لغة بكر فيقال فى السودان مكان وبكان وسناب وسنام(٣).

٢ — غبينة العربية يفشوها فى السرية . ولعــله مثل جاء من أوساط الجوارى. ومعناه أن ثورة الغضب التى يكنها الرجل من امرأته العربيــة

---

(١) عربية ٤١

(٢) ذكرها بالمهجة الدارجة هيلسون (٢) ١٢

(٣) عربية ٦٧

الحرة إنما تظهر فى الجارية السرية . والغبينة شدة الغضب . الفش من قول العرب فش الوطب أخرج ما فيه من الريح . والرجل تجشأ . والمعنى كقول العرب (كالثور يضرب لما عافت البقر)(١) .

٣ — ودّ العرب دولتو يوم عرسو ويوم طهوره (أى الرجل العربى يتجلى ملكه وأبهته يوم عرسه ويوم طهوره) .

٤ — الضايق عضة الدابى يخاف من مجرّ الحبـل (الذى يذوق عضة الثعبان يخشى من موضع جر الحبل) .

٥ — ما ينفع الجس بعد الضبيح (إن جس البهيمـة لاختيار ما إذا كانت سمينة أو مهزولة لا يجدى بعد ذبحها) .

٦ — اليلعب مع الجريوات يخربشنه،واليلعب مع الطويرات طارن خلنه. (الذى يلعب مع الأجراء « الكلاب الصغيرة » تخدشه ، والذى يلعب مع الطيور الصغار تركته وطارت عنه) .

٧ — الكتال للهلالى والشكر لأبزيد (القتال للعـربى المنتسب إلى الهلالى ، أما المدح فللزعيم أبى زيد) (٢) .

والأحاجى والألغاز : كثيرة متنوعة ، عرفها العرب قديماً . فمثلا يقول الجاحظ فى الحيوان : « كان الحكم بن عمرو أتى بنى العنبر بالبادية . . . وكان يتفقه ويفتى فتيا الاعراب) . وفتيا الأعراب ضرب من الألغاز يراد بها إظهار المقـدرة اللغوية ، وقد عنى بهذا الفن الحريرى فى المقامة ٣٢ من مقاماته مثل قوله فيها : أيصلى على رأس الكلب ؟ قال نعم كسائر الهضب . قال فهل يجوز السجود على الكراع ؟ قال نعم دون الذراع) . وذكر المزهر

---

(١) عربيه ٦٧

(٢) راجع أمثـلة كثيرة فى هليلسون (٣) ١-٥ ، نعوم ١ / ١١٤-١١٥ ، العربيـة فى السودان ٦٧ وما يليها .

للسيوطى أمثلة فى الجـزء الأول ٣٦١ وما يليها (١) . وتنتشر الأحاجى والألغاز فى الأقطار الشرقيـة ، وحول السودان . ففى أريتريا أغرم الناس بالأحاجى (والفوازير) (٢) . كما أنها معروفة فى مصر ، وفيما يلى نذكر أمثلة قليلة من الأحاجى السودانية :

١ — عندى تلات بقرات ؛ واحدة أكلت ما شبعت ، وواحدة رقدت ماقامت ، وواحدة سرحت ما سدرت (الثلاثة هى النار والرماد والدخان) .

٢ — شئ حطب وشئ رطب وشئ فضه وشئ دهب (البيضة) .

٣ — دخل القش ما قال كش (الظل) .

٤ — هو فى البيت وريحته ماينشم (الملح) .

٥ — طويل ما يلحق الكمكول (الطريق . والكمكول الصمغ) .

٦ — ترن ترن عند البحر تحرن (النعل) .

٧ — قد الفيل وتنصر فى منديل (الكلة . أى الناموسية) (٣) .

يقول الشيخ عبد الله عبد الرحمن (ويسمون الأحاجى فى السودان الحجا جمع حجوة ، وحجيوية فى كردفان ، وهى الكلمة المستغلقة التى يخالف لفظها معناها . والحجا قسمان : طوال وقصار . أما الطـوال ، فعبارة عن حكايات خيالية تؤثر فى نفوس الصبيان كثيراً ، فتراهم عنـد ما يستمعون يضحكون ، وآونة يبكون ، وأخـرى تكلح وجوههم ، ومرة تنطلق أسرتهم ، وهى بمثابة الروايات والقصص) (٤) .

على أن النثر الشعبى قد اتسعت دائرة أغراضه منذ عصر المهدية . والواقع أن هـذا العصر كان له أثر كبير فى تشجيع الأدب الشعبى شـعراً ونثراً ،

---

(١) راجع كتاب الحيوان نشر عبد السلام هارون الجزء السادس ص ٨٠

(٢) مراد (٢) ٤١

(٣) عربية ٣٨-٣٩ ، هليلسون (٢) ٧-٩

(٤) عربية ٣٨

فان شعور القومية فى ذلك الحين ، وقصد الرؤساء إلى إفهام الناس ـ وكان معظمهم أميين ـ باللغة التى يفهمونها ، قد ساعد كثيراً على ازدهار الأدب الشعبي . بل إن خليفة المهدى نفسه كان يكتب رسائله أحياناً باللغة الدارجة . فمن ذلك رسالة أرسلها إلى الأمير عبد الرؤوف من أمراء الجانق بتاريخ ٣ من ذي القعدة سنة ١٣٠٤ هـ يدعوه هو وأهله إلى النزوح إلى أم درمان والسكنى بها . قال فيها (كتبنا الورقة إليك تمشى تجيب جانق ووليداتك ، وتجى قوام لى مكان المهدى السمح)(١).

وتلا عصر المهدى العصر الحديث ، فضوعفت العناية بالأدب القومى بقيام الوعى القومى من جديد على أيدى رواد النهضة الحديثة ، وساعدهم فى ذلك الباحثون الانجليز الذين عنوا عناية تستحق التقدير بهذا الأدب ، واجتهد هليلسون وبتشارد وما كايكل وغيرهم فى جمع النصوص النثرية والشعرية من الأدب الشعبي من مختلف القبائل والأقاليم السودانية .

وكان من أثر هذه الحركة ، أن قام بعض الكتاب بمحاولات ناجحة فى أوائل القرن العشرين ، كالذى قام به اليوزباشى عبد القادر مختار مأمور القطينة من تأليف مسرحية نثرية باللغة الدارجة سماها (المرشد السودانى) ومثلها التلاميذ ١٩١٠ ، وهى مسرحية تتناول توجيهاً صالحاً لطلاب العلم والمعرفة من ناشئة السودان . فقد راضت الناس فى ذلك الحين على الاقبال على المدارس الحكومية ، وعلى مقاومة العادات السودانية التى تتنافى مع الخلق الاسلامى الرفيع كعادة شرب المريسة ، ورقصة الدلوكة ، والمبارزة بالسياط ، وفيها تصوير لحياة الدراسة يمثلها التلميذ بذكائه ، وملابسه النظيفة ، وصفاته المهذبة ؛ وتصوير لحياة الراعى التى يمثلها صبى له مظهر خشن ، وأفق من التفكير محدود ، ومستقبل مظلم . ويتمثل الفكى فى المسرحية رجلا مستنيراً يجاهد بجاهه ونفوذه ، فى إشاعة العلم والعرفان بين قومه ، والتلميذ والفكى فى المسرحية يتحدثان بلغة عربية أدبية . أما الآخرون من

---

(١) نعوم ١١٣/١ يقول (كتبنا هذه الورقة اليك لكى تذهب لاحضار أسرة الجانق وأولادك إلى مكان المهدى الطيب (أى أم درمان) ؛

الأميين فيتكلمون لهجة دارجة أصيلة هى لهجة قبائل الحسانية والحسينات(١).

السجع : لاحظنا فى الأمثال والأحاجى السابقة أن كثيراً منها مسجوع وهى قديمة عريقة فى القدم، وإذا تصفحنا كلام الأعراب ـ أهل البادية ـ نجد أن كثيراً منه مسجوع . والأعراب أشد الجماعات العربية محافظة على تقاليدها القديمة فى القول والعمل . لذلك ظلت على عاداتها فى الكلام منذ جاهليتهم إلى ما بعد ظهور الاسلام . وحسبك أن تنظر فى كتاب البيان والتبيين للجاحظ ، وفى العقد الفريد لابن عبد ربه ، وعيون الأخبار لابن قتيبة ، لترى كيف أن كثيراً مما يروى من مقطعات الأعراب مسجوع ، ولعلنا نذكر قول الرسول صلى الله عليه وسلم لأحد أصحابه حين سمعه يتكلم بكلام مسجوع (أسجع كسجع الجاهلية)(٢)، وقد حافظ النثر الشعبى على ظاهرة السجع القديم ، فى السودان وفى غيره من البلدان العربية ؛ وذلك راجع إلى أن تأثره بالمؤثرات الاسلامية قليل من ناحية ، ولأنه كان فى العادة ، كما كان الشعر ، يصنع للغناء والنشيد من ناحية ثانية ، ولكى يتسنى حفظه واستظهاره من ناحية ثالثة .

فاذا عدنا إلى الآثار المسجوعة فى النثر السودانى الشعبى ، لحسبنا أن نضرب لها مثلين مختلفين فى الموضوع ، والزمان ، والمكان . أحدهما كلام الشيخ فرح تكتوك ، والثانى رسالة الشيخ مكى أبو المليح إلى الشيخ فضل الله ود سالم .

أما الشيخ فرح(٣) فهو من قبيلة البطاحين الجعليين ، اشتغل بالزراعة وعاش بسنار فى زمن سلطنة الفونج فى النصف الثانى من القرن السابع عشر حوالى ١١٥٥ من العام الهجرى . وفى ذلك العام أجدبت السنة وأصاب الناس شظف فى العيش فسمى بعام أم لحم . وشاهد هذا الزمن حكم السلطان رونقه

(١) هليلسون (٢) ٩٤

(٢) البيان والتبين للجاحظ طبعة السندوبى ١ / ٢٨١

(٣) رجعنا فى بحثنا إلى طبقات ود ضيف الله ورسالة صغيرة من سلسلة مكتب النشر السودانى عنوانها الشيخ فرح ود تكتوك للاستاذ أبى القاسم محمد بدرى . ثم ما ذكره هليلسون فى كتابه «نصوص عربية سودانية» .

سلطان الفونج بسنار(١).

ولعل الشيخ فرح – من بين الذين عرفناهم فى زمن الفونج – يعد من القلة النادرة التى استطاعت أن تعبر فى أدبها عن حياتهم الروحية والزمنية تعبيراً صادقاً. فظهرت فلسفته وآثار بيئته، وحياة قومه فيما أثر عنه من أقوال وتنبؤات.

وقد تجرى الحكمة الحزينة الهادئة على لسانه، فى أسلوب مسجوع؛ (فقد رويت عنه قصة مشاورته للعيش) «أى الذرة»؛ ومفادها أن جماعة من الجلابة (وهم التجار الذى يجلبون البضائع لأهل البوادى) ذهبوا للشيخ فرح ليشتروا منه ذرة فأحسن استقبالهم، وبالغ فى إكرامهم ولكنه تردد فى بيع المحصول بقوله: (إنى ذاهب لمشاورة العيش). فتبعه الضيوف، ولما وصل الشيخ فرح إلى مكان المطمورة انحنى على العيش كمن يخاطبه بقوله: (الجرى. الداخرك لعمرى. اتعش بيك. وأصبح مشتهيك) وبعد مدة التفت إليهم قائلا: شاورت العيش فرفض. وليس من المعقول أن يكون هذا السلوك من طبع الشيخ فرح لولا قلة فى المحصول، وندرة فى كمية العيش). ولا يبعد أن يكون فى قوله هذا إشارة إلى عام المجاعة(٢).

وحفظ الناس تنبؤات أو تكهنات مسجوعة ينسبونها إلى الشيخ فرح ويذكرون أنه قال: (أنا البطحانى. العارف باطن الزمان. اسمعوا من لسانى. ولا ترموا الهوان). وفسروا قوله باطن الزمان بمستقبله. ولكن باحثاً سودانياً يفسر باطن الزمان بالخبرة التى اكتسبها فى حياته، ويشك غاية الشك فيما نسب إليه من تنبؤات كتنبؤه بقدوم الانجليز:

آخر الزمن يجوكن الانقليسا. وعسا كرهم البوليسا. يمسحوا الأرض ديساً ديساً (أى عشبة عشبة) (٣).

---

(١) أبو القاسم ٨.

(٢) نفسه ٨ – ٩. الجرى نوع من الذرة الحمراء. ومعنى عبارة الشيخ أيتها الذرة التى أدخرها لحياتى سوف أمشى بك، فإذا أصبحت عدت إلى اشتهائك واحتجت اليك مرة أخرى.

(٣) أبو القاسم ٢١.

على أن الشيء الظاهر فيما أثر من أقوال الشيخ فرح نظرته التشاؤمية إلى الناس وإلى المرأة بنوع خاص ، ومن أبلغ ما أثر عنه قوله :

(آخر الزمن شوف البقت . النوق من الشيل دبّرت . المحنّة راحت ما قبّلت . الجني للوالدين جفت . العاني لسيده ما تلفت . الحرة كالخادم مشت . مرقت برا انكشفت . راحو الرجال تلت الجتت . راحت النساء فضلوا النكت . كل اليعرف الحق سكت . والصح دروبه انسدت . كيف يلحقوك فقرا البخت) (١) .

ومن أقواله في المرأة (النساء فيهن حريم ، فيهن رميم ، فيهن ذهب مخزون قديم . فيهن عقارب ما كنات الهشيم) وقوله : (فيهن هفوت وفيهن لفوت ، إن تجي من الخلا ، هي تجيك من البيوت ، لا تديك شراباً ولا قوت ، ولا تجلى كلمة تفوت) (٢) .

وبهذه الطريقة يمتدح المشايخ في عهده (وين أولاد جابر ، الأربعة الأكابر . جالسين على المنابر . علمون الماي خابر) (٣) . ويقترب هذا القول من الشعر الشعبي لامكان استقامته على وزن ، وربما كان من الملاحظ أن التمييز بين الشعر الشعبي والنثر المسجوع الذي تتبعه طريقة فرح هذه ، أمر ليس باليسير أحياناً . وهذا يحمل الدليل الذي يؤيد القائلين بأن السجع في نشأته ، مرحلة سابقة على الشعر . وأن الشعر الفصيح نفسه قد مر بهذه المرحلة التي مر بها الشعر الدارج .

المثل الثاني : هو رسالة الشيخ مكي أبو المليح شيخ دار حمر إلى الشيخ

---

(١) هيلسون (٢) ١٥٨ وشرح الألفاظ بالترتيب (البقت الذي بقى — دبرت أصاب ظهرها قرحة من كثرة الحمل عليها — المحنة بالتشديد الفضائل — الجني الأولاد — العاني ما تلفت أي الخادم الأسير لم يلتفت الى سيده — مرقت برا انكشفت أي خرجت من بيتها وهي سافرة — راحو تلت الجتت أي ذهب الرجال ولم يبق الا أجسادهم — فضلوا النكت ، بقي من النساء المتعبات — والصح دروبه انسدت أي الذي يعرف الحق انسدت طرقه . فقرا البخت الذين طالعهم منحوس) .

(٢) أبو القاسم ٢٠ (٣) طبقات ١٤٦ .

فضل الله ود سالم شيخ الكبابيش في زمن السلطان حسين بن زكريا سلطان دارفور حوالى ١٨٦٠(١). وكانت قبيلة حمر من أكبر القبائل التي تحيط بها تجاورها من جهة الشمال قبيلة الكبابيش. وكانت العلاقة بينهما حتى عهد الشيخ سالم والد «فضل الله ود سالم» علاقة حلف ومصادقة. ولكن بوفاة الشيخ سالم وتولى ابنه فضل الله زعامة الكبابيش من بعده، أخذ هؤلاء يعتدون على حدود حمر، ولكن فضل الله استطاع أن يبسط نفوذه على قبائل حمر. فغضب الشيخ مكى أبو المليح شيخ حمر وكتب إلى شيخ الكبابيش هذا الخطاب الذي نقتطف منه ما يلي:

(يا سالم يا واد سالمين، أنت ولدنا وأبوك أخينا، يا شايب الكلاب الطالن سنين. لا تسمع قول الخربين، فروخ الحرام المفسدين. لا عاشوا فيك ولا ربيو فين. جليدات وهبايين. ومجانين. غدادير لى كشب مكة والمدينة. قضيباتهم ضويلات العقارب. هذا عاص وهذا خارب).

يقول الدرديرى في شرح الخطاب: بدأ كاتب الخطاب بقوله سالم ياود سالمين، كأنه يريد أن يحييه، والتحية المألوفة لدى حمر إذا قابل أحدهم الآخر وأراد أن يحييه أن يدعو له فيقول: (اريتك سالم، يسلم عقابك) أى أدعو لك الله أن يسلمك من الشرور ويسلم أهلك. وهو هنا كأنما يدعو له بالسلامة له ولأهله.

ثم يقول له (أنت ولدنا وأبوك أخين) يشير إلى العلاقة التي كانت بينه وبين الشيخ الكبير والد الشيخ فضل الله، فهى علاقة طيبة كانت بين الشيخين والقبيلتين قبل أن تقع الفتنة بينهما.

ويقول (يا شايب الكلاب الطالن ستين) (٢). وهو هجاء صور فيه مرسل الخطاب الشيخ فضل الله بصورة بشعة. وحينما يصورون الانسان

(١) اعتمدت في هذا على بحث مخطوط كتبه الطالب الدرديرى ابراهيم بمكتبة الخرطوم الجامعية.

(٢) الطالن ستين يعنى التي طالت سنينها.

بالكلب فهم يشيرون إلى أخس صفاته . فهو هنا يصوره بكلب هرم قبيح المنظر متهدم الجسم غير قادر على المشي أو القنص . فهو عالة على صاحبه غير ذي نفع ، لأنه فقد شراسته في الحراسة وقوته في العدو وأسنانه التي قد يستخدمها لطرد الذئاب من بيت صاحبه . أضف إلى ذلك أنه قبيح المنظر بشع الصورة .

ثم يستطرد فيقول له (لا تسمع قول المخربين) أي لا تستمع إلى أقوال الوشاة الذين يريدون أن يوقعوا بين القبيلتين ، فهؤلاء (فروخ الحرام المفسدين) أي أبناء السفاح الذين يريدون أن يفسدوا في الأرض ، فهم (لا عاشوا فيك ولا ربيوا فين) لا عاشوا معك على أساس صداقة ومحبة ، ولا تربوا بيننا نحن على هذا الأساس ، فهم مذبذبون بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، فمرة معنا ومرة معك .

ثم أوضح مرسل الخطاب من يكون هؤلاء المترددون فقال (جليدات وهبايين ومجانين) وهذه أسماء ثلاثة بطون تتألف منها قبيلة دار حامد . فهم الذين أثاروا الفتنة بين القبيلتين وهم (غدادير لى كتب مكة والمدينة) أي غدارون ، حتى إذا حلفت معهم على المصحف وهو كتب مكة والمدينة ، غدروا بك .

ثم صورهم بصورة طريفة فقال «قضيباتهم ضويلات العقارب» يشير إلى شعرهم بأنه يشبه أذناب العقارب وهي ملتوية ، إشارة إلى أن شعرهم ملتو أجعد ، ومعنى هذا أنهم ليسوا من العرب . وهم يتصفون بأنهم فوضى لا يحيون إلا في الماء العكر «هذا عامر وهذا خارب» .

والخطاب طويل وشيق وكله يجري على الأسلوب المسجوع .

الباب الثاني

الاتجاهان الثاني والثالث

النثر الصوفي والنثر التقليدي

النثر الصوفي :

لا نريد أن نقف طويلا عند هــذا اللون من الأدب السوداني ، فإن أكثر الخصائص التي لمحناها في الشعر الصوفي تتمثل هنا كذلك ، غير أننا نمر سريعاً على النقاط الآتية :

١ — في عصر الفونج يغلب النثر الشعبي على النثر الفصيح ، حتى ليندر أن نجد نماذج مطولة من النثر العربي الفصيح . وآثار اللهجة الدارجة تظهر في القطع النثرية بصورة واضحة جلية . ومن أمثلة الكتابة في هذا العصر كتاب الطبقات الذي ألفه محمد ود ضيف الله ، وهو ينسب إلى طائفة من الجعليين يقال لها الضيفلاب ، سكنوا حلفاية الملوك ، وتوفى المؤلف سنة ١٨٠٩ م بعد أن كتب كتابه بأربع سنوات . وفيه أرخ لحوالى مائتين وستين شيخاً من الزهاد والصالحين الذين عاشوا في خلال مائتي عام أو أكثر من عصر الفونج .

والكتاب مؤلف باللغة الدارجة المختلطة بالعربية الفصحى ، ولعله يمثل دور انتقال النثر الشعبي إلى النثر الفصيح . على أن بعض الباحثين يرى أن مؤلف الكتاب كان في مقدوره أن يكتب بالعربية الفصحى النقية، غير أنه قصد إلى ذلك ، وتعمد أن تكون كلماته عامية غالباً لسببين : أولهما أن يجعل الكتاب مناسباً مع عقليات الناس في ذلك العصر بحيث يستطيع الكثير منهم أن يستسيغ معانيه ، ويتذوق مراميه . والثاني : أن يقدم للاجيال المقبلة نبذة من لغة التخاطب في عصره ليستخلصوا من طيات

كتاباتها معلومات عن حال الناس فى ذلك الوقت (١) . وباحث آخر يرى ان مقدمة الكتاب تدل على أن له باعاً طويلا فى الكتابة والانشاء العربى الفصيح (٢) . وثالث يرى أنه كتب الكتاب بالعامية على سبيل التملح والفكاهة (٣) . ومهما يكن فان كتابة المؤلف بالدارجة تحمل الدليل على أن القراء أو كثيراً منهم فى ذلك الحين لم تكن لديهم الوسائل الكافية أو الميل لتفهم العربية الفصحى والاقبال عليها . وهذا لا يمنع أن يكون مؤلف الكتاب من تلك الصفوة القليلة التى كانت تجيد العربية وتكتب بها ، ويدلنا على إجادته الفصحى مقدمة كتابه التى يقول فيها : « سألنى جماعة من الاخوان ، أفاض الله علينا وعليهم سحائب الاحسان ، وأسكننا وإياهم أعلى فراديس الجنان ، بحرمة سيد ولد عدنان ، أن أؤرخ لهم ملك السودان ، وأذكر مافيه من الأعيان ، فأجبت سؤالهم ، بعد الاستخارة الواردة فى السنة وبعد الالهام ، مع أنه لم يكن لأسلافنا وأسلافهم وضع فى هذا الشأن » . فها هنا كما ترى أسلوب عربى سليم ، يلتزم فيه السجع ، ويغلب الطابع الدينى عليه .

وقلما نجد لأحد من العلماء والصالحين ممن تحدث عنهم الكتاب قطعة من النثر الفصيح تستحق الذكر ، بل أكثر ما ينقله عنهم باللغة العامية ، اللهم إلا جملا قصيرة يحاكى فيها بعضهم أسلوب الصوفية السابقين من حيث المبالغة فى تنغيم العبارة بالجناس اللفظى والتكرار كقول أحدهم : « لولا ربى مارُبى المربىّ ، ولولا المربى ما عرفت ربى » (٤) .

٢ — بتقدم الزمن رأينا الصوفية منذ القرن التاسع عشر يلتفتون إلى محاكاة السيرة النبوية أو أجزاء منها فى أسلوب نثرى . والظاهر أن هذه المحاكاة لم تكن متيسرة لدى علماء الفونج ، لضعف سلطان العربية الفصحى من ناحية ، ولأن الفترة الأولى كانت بداية دراسة لبعض كتب السيرة

---

(١) نهضة ٢٠/٥ (٢) طبقات (ب)

(٣) نفسه (ح)

(٤) طبقات ١٢٤

والمغازى المعروفة ، وبداية تفهم لطريقتها وأسلوبها . فلما عقلوها ، بدأوا بعد ذلك يحاكونها بأقلامهم .

ومن ثم تطور الأسلوب البديعى الدينى الذى رأينا بواكيره فى عصر الفونج ، فأصبح موضع عناية وافتنان ، واتسعت الموضوعات والأغراض التى صيغت فيه . فصاغ أحدهم قصة الاسراء فى ذلك الأسلوب . ومن نماذجه قوله : « أرسل اليه (أى إلى محمد صلى الله عليه وسلم) أعز خدام الملك عليه ، فلما ورد قادماً ، وافاه على فراشه نائماً . قال : قم يا نائم ، فقد هيئت لك الغنائم . فقال ياجبريل : إلى أين ؟ قال يامحمد : رفع الأين عن العين ، فانما أنا رسول القدم ، أرسلت لأكون من جملة الخدم ، يامحمد أنت مراد الارادة ، الكل مراد لأجلك ، وأنت مراد لأجله ، فيالك من سعادة » (١) . ويمضى الكاتب فى القصة إلى آخرها على هذا النمط من الأسلوب الذى يكثر فيه الجناس ويلتزم فيه السجع .

أضف إلى ذلك ميزة أخرى تفصل بين الأسلوب الصوفى وغيره من الأساليب، أعنى الاكثار من التجسيم كقوله: « لما كان صلى الله عليه وسلم ثمرة شجرة السكون ودرة صدفة الوجود ، وسر معنى كن فيكون الخ ... » (٢) . ويتجلى التجسيم فى تصوير الخلق وعالم الملكوت ، كقوله مثلا فى صفة المعراج : « قال وأتى بى إلى ناحية الصخرة ، ثم نادى يا اسماعيل دلّ المعراج ، فدلاه ، فاذا له مائة درجة ، ما رأيت شيئاً أحسن منها ، فصعدت على أول درجة ، فرأيت ملائكة ثيابهم حمر ، وألوانهم حمر . ثم صعدت الثانية ، فاذا بملائكة ثيابهم صفر ، وألوانهم صفر . ثم فى الثالثة ، فاذا بملائكة ثيابهم خضر ، وألوانهم خضر ، وفى الرابعة ملك معه عمود ، وحوله ملائكة تبرق أجسامهم ووجوههم كما تبرق المرايا المجلوة » (٣) .

وأغلب ظنى أن الاكثار من التجسيم فى الأسلوب الصوفى عامة ، كان

---

(١) مجذوب ٤ (٢) نفسه ٤

(٣) نفسه ٧

له أثر فى أساليب بعض الكتاب والشعراء فى مصر والسودان فى العصر الحديث . نذكر فى مصر ،الكاتب مصطفى صادق الرافعى ، وفى السودان ، الشاعر التجانى يوسف بشير » (١) .

ومن خصائص هذا الأسلوب بوجه عام ، ماذكرناه فى الشعر ، أعنى الابتهال ، ويتجلى هنا فى أسلوب الرواتب والأوراد ، حيث يكثر دعاء الله ورسوله بالأسماء والصفات ، وطلب الاستجابة ، وإظهار الخضوع ، والتوسل بالأولياء الخ . . .

ومنها ، الاكثار من الاقتباس من نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف وأقوال الأئمة . ومنها بناء القصة على تكرار حرفين كالياء والنون بالتبادل من أول القصة إلى آخرها . وهذا ما يعرف بالمولد ، وهو ينشد بطريقة خاصة معروفة لدى معظمنا ، والقصة مجزأة ، وكل جزء ينتهى (بالشيلة) كما تسمى فى المدائح النبوية الشعبية ولا يكاد يبدؤها المنشد حتى ينطلق الحاضرون بترديدها معه . وهذه الشيلة فى الفصحى مثالها (اللهم صل وسلم على الذات المحمدية . واغفر لنا ما يكون وما قد كان). فمن أجزاء المولد الذى وضعه السيد محمد عثمان المرغنى(٢) قوله فى ليلة مولد النبى (ص) (وأما الذى جرى ليلة مولده صلى الله عليه وسلم من العجائب العجيبية ، فأمور دالة على عظم مكانته من الحق والمكان . كالارتجاج الواقع فى إيوان كسرى ذى البناءات القوية . المعروف بأنوشروان . فذلك إذا تأملته وكنت ذا نظر وبصيرة بصيرية . ترى فيه أعظم البشائر بانهدام دعوة البطلان . وغيض البحيرة المعروفة بناحية الفرس بطبرية . فيه من الآيات الساطعة بالحق والبرهان . وأعجب من ذلك كله إذا دققت خمود النار الفارسية . فياعجبا ممن يسمع مثل هذا ويكذب ، فليس أقوى منه خسران).

٣ — وللصوفية كذلك رسائل تعليمية ، خلاف مؤلفات السيرة النبوية

---

(١) راجع أمثلة من شعر التجسيم عند التجانى فى كتاب التيجانى شاعر الجمال للمؤلف .

(٢) الأسرار الربانية فى مولد أشرف الخلائق الانسانية ص ٢١ — ٢٢

والأوراد والرواتب ، وهي رسائل تتناول شرح أسس الطريقة ، ومناقب الشيوخ والأولياء ، فمن ذلك مجموعة النفحات الربانية المشتملة على سبع رسائل ميرغنية (١) ، والفتح الرباني فيما يحتاج إليه المريد التجاني (٢) . وتغلب على هذه الرسائل ونحوها نزعـــة التوجيه والارشاد ، والافراط في تصوير المناقب بوجه عام(٣). ولدينا أمثلة من(السيرة الشخصية) التي رويها الصوفية عن تاريخ حياتهم أنفسهم . ومن أقدمها ما رواه الطبقات عن الشيخ حسن ودحسونة إذ يقص قصة اعتكافه في (باعوضة) للذكر والعبادة. يقول (فاختليت فيها للذكر والعبادة ، فجاءني رسول الله (ص) ومعه على ، وقيل أبوبكر ، فلقنني الذكر)ثم قال (الشيخ حسن ودحسونة) لتلميذه : (يا كوف بينا أنا في الخلوة راقد إذ رأيت نجمة كبيرة في السماء ، فتعلقت بها روحي وخرجت من جسمي ، وطارت ، فخرقت السموات السبـع ، فسمعت صرير الأقلام. فلوكان يا كوفي بعد محمد ـ صلى الله على ذاته الشريفة ـ نبي لتنبأت)(٤).

<u>النثر التقليدي</u> : كان حكام الأتراك بعد انقضاء عصر الفونج ، يكتبون عربية ضعيفة ممتزجة بعامية غريبة ، ولا أظن أن بنا حاجة إلى ضرب أمثلة لذلك بالخطابات والرسائل التي كان يكتبها حكامهم في شتى المناسبات (٥). غير أن خريجي الأزهر كانوا أهم طائفة تحمل لواء الكتابة بالعربية الفصحى. وقد استعان السودان بعدد منهم في ذلك العهد فكانت رسائل بعض ملوك السودان وعظمائهم تدبجها أقـلام أزهرية الثقافة ، من ذلك خطاب أرسله

---

(١) تأليف عدد من السادة المرغنية نشر الحلبي ١٩٥٠

(٢) تأليف محمد عبدالله حسنين الشافعي الصفاقوى التجاني « من مطبوعات الحاج عبد السلام بن شقرون » .

(٣) راجع الـكتابين السابقين.

(٤) طبقات ٤٧ــ٤٨ ويورد العقاد في كتابه بين الـكتب والناس ٢٣٧ نصاً لشيخ التجانية الـكبير يدل على عقيدته في نفسه وعقيدة أتباعه فيه . وهو نوع من الفخر الصوفي .

(٥) راجع أمثلة في شبيكة ١٤٣

السلطان محمد الفضل ١٨٣٠ م إلى محمد على الكبير يرد عليه وقد دعاه الأخير إلى التسليم . كتب الخطاب محمود حمارى من متخرجى الأزهر ، وكان مدرساً للسلطان محمد الفضل وأولاده بالفاشر ؛ والخطاب مفعم بالشواهد القرآنية وغيرها من النصوص الدينية ، ومؤيد بالأدلة المستمدة من الثقافة الدينية ولا يخلو من السجع ، يقول فيه بعد التقديم :

(أما بعد فسلام الله عليكم ورحمته وبركاته لديكم . قد وصلنا جوابكم أوصلكم الله إلى رضوانه ، وفهمنا خطابكم ومقتضى جوابكم وكل كلمة من المرقوم ، يستحق جوابها المفهوم ، ولكن يكفى من ذلك كله كلام الحى القيوم ، حيث قال (له دعوة الحق ، والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشىء إلا كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه وما دعاء الكافرين إلا فى ضلال) . . انكم طالبون دولتنا وطاعتنا وانقيادنا لكم ؛ هل بانكم أننا كفار وجب لكم قتالنا وأبيح ضرب الجزية علينا ؟ أو غركم قتالكم مع ملوك سنار والشايقية فنحن السلاطين وهم الرعية ؟ أورد لك دليل من الله تجد فيه ملكك ، أم ورد لك حديث من رسول الله تجد فيه تمليكك ، أم خطر لك خاطر من عقلك بأن لك رباً قوياً ولنا رب ضعيف . الحمد لله نحن مسلمون ، وما نحن كافرون ولا مبتدعون ، ندين بكتاب الله وسنة رسول الله (ص) ونؤدى الفرائض ونترك المحرمات ، ونأمر بالمعروف وننهى عن المنكر والذى لم يصلّ نأمره بالصلاة ، والذى لم يزك نأخذ منه الزكاة ونضعها فى بيت المال ولا ندخرها ، ونرد الأمانات إلى أهلها ونعطى كل ذى حق حقه(١)) الخ . . .

وفى ذلك العصر كتب التونسى رحلته إلى دارفور التى سماها تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان . وكان هذا الرحالة العالم فى خدمة محمد على الكبير إذ اشتغل واعظا فى الآلاى الثامن من المشاة وسافر معه إلى المورة ثم عين فى مدرسة أبى زعبل لتصحيح الكتب الطبية ، وله بضع

---

(٢) نعوم ٢ / ١٣١-١٣٢

مؤلفات. وحينما كان التونسى فى مصر التقى بالأستاذ الفرنسى بيرون Perron فذكر له التونسى ما شاهده من عجائب فى السودان فشجعه على كتابة رحلته هذه(١). والتونسى وإن كان من النازحين إلى السودان من المغرب ، غير أن كتابته تمثل لوناً من الأساليب العربية التى عرفهـــا السودان منذ النصف الأخير من القرن التاسع عشر وكان له أثره بعد ذلك. وأسلوب التونسى فى رحلته ، أسلوب المتنقل بين لون ولون . فكما أكثر التونسى الترحـل بين بقاع تختلف خصوبة وجدباً ، وحضارة وبداوة ، وعمراناً وإقفاراً، فكذلك نجد أسلوبه سجعاً أحياناً ومرسلا أحياناً أخرى ، مرصعاً بالصور أحياناً ، مجرداً أحياناً أخرى ، قوياً أحياناً ضعيفاً أحياناً أخرى . فمن قوله يتحدث عن شيخ وقور اسمه السيد أحمد البدوى قد شارك التونسى فى بعض أسفاره :

(وجعلت أتردد عليه حتى تأهب وقال لى السفر غداً ، فإن شئت بت عندنا لنصبح على السفر مبكرين ، فقلت على الرأس والعين ، فبت عنده فى ألذ عيش وأهناه ، وأحسن حال وأصفاه ، إلى أن لاح ابن الذكاء ، والتحف الجو بالضياء ، فنهضنا للمكتوبة فأديناها ، وأبرزنا الحمول وأخرجناها ، وجيء حينئـذ بالجمال ، وحملت عليها ، فما ذر قرن الغزالة ، إلا وقد تم التحميل ، وأخذت العيش فى الذميل ، ولا زلت كذلك حتى أنيخت بالفسطاط على شاطىء النيل) (٢) .

وقد يترك أسلوبه مرسلا دون تقيد بالسجع ولا بالموازنة بين العبارات كقوله : (وفى اليوم الثالث حللنا منفلوط فأخذنا منها ما احتجنا إليه ثم أقلعنا حتى دخلنا بنى عدى فأقمنا فيها ريثما تأهبت القافلة وخرزوا أسقيتهم وصفوا زادهم . ثم جىء بالمطى فحملت أحمالها وخرجنا معها قفراً حتى وصلنا إلى الخارجة فى عشية اليوم الخامس) (٣) .

وقد يلذ له أن يأتى فى بعض المواضع بصور جميلة للطبيعة كقوله يصف

---

(١) تونسى ٥ــ٦ ولدهرها ١٨٥٠ وترجمها بيرون إلى الفرنسية مع التعليق عليها .

(٢) تونسى ٣٩ (٣) نفسه ٤٥ــ٤٦

الواحات الخارجة وما فيها من نخيل (فوجدناها قد دار بها النخيل دورة الخلخال بالساق أو التفاف يدي العاشق على معاطف المعشوق للعناق ، وفيها من التمر ما تشتهيه الأنفس وتلذ به الأعين مع رخص الأسعار وحسن تلك الثمار فأقمنا بها مدة خمسة أيام) (١) .

وقد يستخدم ألفاظاً وأمثالا عامية كقوله (وبينما هو جالس إذ سمع هيصة وصياحاً فنظر من أحد الشبابيك فرأى بغلته تركض عائرة) (٣) . وقوله (وفى الأمثال المصرية «حبيب ما له حبيب ماله» أى من أحب ماله وخزنه لا حبيب له) (٢) .

وبذلك تتعاون أقلام خريجى الأزهر والمغاربة وغيرهم على نشر الأساليب العربية المسجوعة والمرسلة فى بلاد السودان ، منذ القرن التاسع عشر . ويستمر هذا التعاون فى عهد المهدية ، فنجد الشيخ حسين الزهراء فى صدر المهدية ، وهو أحد خريجى الأزهر ، يكتب رسائل رسمية كرسالته التى كتبها فى سنة ١٣٠١هـ إلى صالح بك الملك الشايقى بعدلى هذا نصها :

(بسم الله الرحمن الرحيم : من أمير أمير جيش خليفة رسول رب العالمين إلى صالح الملك الشايقى العدلانابى . لا يخفى على شهامتك وعلو هامتك أن يد الله لا تطاولها يد . وأن هذا الجيش الذى أنت عازم على حربه فهو حزب الله — ومن ذا لحزب الله فى الناس يغلب — فتنبه من سنة الغفلة إلى يقظة الذكرى وكن صالحاً كاسمك ، ولا تغروك غواشى وهمك ، ولا تشق عصا طاعة المسلمين ، ولا تهتك أستارك بمحاربة رب العالمين . واعلم أن المسلمين بقضهم وقضيضهم قد أجمعوا على حربك ولو قتلت هذا الجيش على الفرض فوراءه والله أضعاف أضعافه والسلام) (٤) .

فها هنا يبدو شىء من الاقتباس والسجع والجناس . وقد لقى هذا الأسلوب البديعى الدينى معاً رواجاً فى عهد المهدية على يد المهدى

(١) تونابى ٤٦ (٢) نفسه ٢١

(٣) نفسه ١٨ (٤) عبد الرحيم ٥٢

نفسه. على أن مناشير المهدى و رسائله ليست كلها فى درجة واحدة من الاجادة؛ بل هنالك عدد منها كان يرسله إلى أتباعه للعظة والهداية تجلت فيها العناية بالسجع والاقتباس والجناس . فمن السجع والجناس قوله فى أحد خطاباته : (وبعد ، فمن العبد المفتقر إلى الله ، محمد المهدى بن عبد الله إلى أحبابه فى الله المؤمنين بالله وكتابه . أما بعد فلا يخفى تغير الزمن وترك السنن ، ولا يرضى بذلك ذوو الايمان والفطن ، بل أحق أن يترك لذلك الأوطار والوطن ، لاقامة الدين والسنن ...)(١) . ومن سجعه قوله فى منشور أرسله فى رمضان ١٣٠٢هـ إلى أتباعه (وبعد فيقول العبد لله محمد المهدى أن هذا الذى أقبل هو شهر رمضان ، زمن الاقبال على الرحمن ، وميدان الاشتياق إلى عظيم الشأن ، فانزعوا أيها الأحباب للديان ، ووطنوا قلوبكم على الشدائد والرضا بالبلايا والامتحان ، حيث أوعد الرحمن لتبيين حال أهل الصفوة والرسخان ، وبشر الصابرين بعظمة الشان ، وبحسن العواقب وتولية الديان...)(٢) . ومن مواعظه (الرزق مقسوم ، والحريص محروم ، والنعمة لا تدوم ، والأجل محتوم ، والحق معلوم ، والحياة لا تدوم ...) (٣) . ومن الاقتباس قوله (لا أؤاخذكم بما فات منكم ولا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين . فأنيبوا إلى ربكم وسلموا له من قبل أن تأتيكم العذاب بغتة وأنتم لا تشعرون) (٤).

على أن الملاحظ فى رسائل المهدى ومواعظه أنه يحرص على ضرب الأمثلة بما ألفه الناس فى حياتهم العادية(٥) . مثال ذلك رده على الذين أرادوا معرفة السبب الذى من أجله أبطل الطرق الصوفية قال : (لو فرضنا أن كل قبيلة حفرت تمده (ينبوع ماء مثل البئر يحفر فى بطن مجرى مياه بعد جفافه) لتشرب منها ، واعتادت أن تشرب منها زمناً طويلا ، فجاء البحر وغطاها كلها فماذا يفعلون به . هل يكتفون بأن يشربوا من البحر أم يبحثون

---

(١) نعوم ٣/١٢٢

(٢) شبيكة ٢٢٣ (٣) نفسه ٢٤٠

(٤) نفسه ٢١٨ (٥) نفسه ٢٣٩

وراء تمدهم ليشربوا منها ؟ فاجابوه (إذا بحثوا عن التمد فلن يجدوه إذ يعمه النيل ويصير جزءاً منه) ، قال لهم هكذا الحال الآن(١). وسئل المهدى عن مذهبه فقال : هؤلاء الأئمة (يعنى أئمة المذاهب الأربعة) جزاهم الله ، فقد درّجوا الناس ووصلوهم إلينا كمثل الراوية وصلت الماء من منهل إلى منهل حتى وصلت صاحبها للبحر فجزاهم الله خيراً...) (٢). ومن مواعظه (إذا طلبت بنت ملك للزواج وأعطوك إياها فما بقيت على زواجها بل تركتها وتزوجت بخادمتها ورجعت إلى زواجها ثانياً ، فهل تقبلك أم لا ؟ كذلك الدنيا خادم الآخرة من أخذ الخادم فلا يطمع فى الست . فمن أراد الآخرة فليترك الدنيا لأنها كالحية لين مسها ويقتل سمها ، وإن الدنيا ليست دارنا لأن دارنا الدار الآخرة ، ونحن جئنا لخراب الدنيا وعمارة الآخرة) (٣) . فبالرغم من تأثر كلامه بالعامية أحياناً ، فمن الظاهر هنا أنه يحرص على ضرب الأمثال وإبراز الفكرة فى صور قريبة إلى حياتهم اليومية ، ومشاهداتهم المألوفة . وهذا عنصر من عناصر التأثير الفنى فى أسلوب المهدى .

---

(١) شبيكة ٢٣٩ (٢) نفسه ٢٣٧

(٣) نفسه ٢٤٠

الباب الثالث

الاتجاه الرابع : الكتابة الحديثة

سبقت الاشارة إلى المؤثرات الخارجية التي دفعت السودان الحديث إلى نهضة أدبية متعددة الجوانب ، والواقع أنه كان لنهضة النثر الفصيح نصيب عظيم في هذه الحركة .

ولم يكن هنالك نثر فني في عصر الفونج إلا ما اختلط باللهجة الدارجة ، ولم تسلم لغة الكتابة في عصري الترك والمهدية من اللهجات الدارجة إلا ما كان من بعض رسائل خريجي الأزهر ، وكان من الطبيعي أن تتدخل اللهجة العامية في كتابة العصور السابقة لا لأن الكتّاب كانوا يتخذون ذلك مذهباً في الكتابة ، ولا لأنهم كانوا يفعلون ذلك تفضيلا لتلك الطريقة على الكتابة الفصحى النقية من أوشاب العامية ، ولكن لأنها مرحلة مرت بها الكتابة من طور العامية إلى طور العربية الفصحى . أما في العصر الحديث ، فقد أصبح في مقدور عامة المثقفين أن يتخيروا لكتابتهم اللغة الفصحى ، ولكن عدداً قليلا منهم رأى أن يكتب بأسلوب خليط أو أسلوب لا يتقيد فيه بسلامة اللغة والنحو ، اعتقاداً منهم بأن ذلك مما يقرب الأدب إلى المستوى القومي ، أو حرصاً منهم على التحرر من الأساليب التقليدية الفصحى ، وقد سبق أن أبدينا رأينا في ذلك الاتجاه عند الكلام على الشعر .

ومهما يكن فان أكثرية رواد الكتابة في العصر الحديث كانوا يؤثرون العربية الفصحى ، وكان لكل منهم منحى خاص ، وأسلوب معين . ومع اختلاف أساليبهم في الكتابة تبعاً لشخصياتهم ، وثقافتهم ، وعادات تفكيرهم ، فان كتاباتهم كانت تشترك في خصائص عامة تتميز عن الكتابة التقليدية السابقة .

من أهم ما يلاحظ أن رواد الكتابة الحديثة فى هذا العصر فى مصر أولا ثم فى السودان اتجهوا إلى حضارة الغربيين وثقافتهم ، وقاموا يبثون فى الناس هذه الثقافة الجديدة ، وكان على رأس هذه الحركة بعض رجال الدين فى مصر والسودان . أما فى مصر فقد أقبل محمد عبده على اللغة الفرنسية يتعلمها وينهل من مواردها ، وسافر إلى باريس حيث أصدر مجلة العروة الوثقى باللغتين العربية والفرنسية . وساعد على تدفق الآثار الغربية إلى الشرق والاقبال على تمثلها انهيار الخلافة العثمانيـة التى كانت أقوى مظهر لسلطان الثقافة الدينية فى العالم العربى . ثم ظهرت آثار الثقافة الانجليزية والفرنسية على أقلام الكتاب من أمثال طه حسين ، والعقاد ، والمازنى ، وهيكل فى مصر، وجرى كتاب السودانيين على منوال هؤلاء من ناحية وقرأوا أدب الفرنجة نفسه من ناحية أخرى .

أما عن اتجاه السوادنيين إلى كتّاب مصر وصحافتها فلا زالوا يذكرون السياسة الأسبوعية التى كان يصدرها هيكل والتى كانت مثار جدل أدبى وفلسفى بين طه وهيكل مرة وبين رجال العلم ورجال الدين مرة أخرى . وكان السودانيون يتلقفونها بشغف ، ويتتبعون أخبارها بعناية ، ولا زال طلاب ذلك العهد يذكرون «مغيب شمس فى بودابست» إحدى المقالات الوصفية الجميلة التى دبجها الدكتور هيكل فى السياسة الأسبوعية . وبعدها ظهر البلاغ الأسبوعى فياضاً بدراسات العقاد الأدبيـة للكتب والأشخاص «وما من كتاب أو شخصية تظفر بتحليل العقاد لها إلا كانت مما يلفت النظر ومما يغرى الناس بقراءة ذلك الكتاب أو دراسة تلك الشخصية ، فالعقاد الناقد كان مرشدنا فى بيداء تلك الحياة الشائكة»(١).

وعرف كتاب السودان خصائص كل أسلوب من أساليب كتاب مصر ، يقول عرفات محمد عبدالله «إن الدكتور هيكل ممن مهدوا للأدب الحديث بل من رواده ، وإن تفكيره من النوع الاستطرادى المتسلسل الذى يقتفى

(١) موت دنيا ٥٠ — ٥١

النقطة العارضة حتى يكاد ينسيك أصل الموضوع ، وانه ليس بالعميق الفكر كالعقاد مثلا ولا بالمتميز الأسلوب البيانى كطه حسين ، ولا بالمشرق الديباجة كالزيات ، ولا بالبارع فى تصوير الحياة كالمازنى ، ولكننى لن أنسى إلى الأبد مقالين لهيكل أحدهما ، مغرب شمس فى بودابست ، والثانى مصرع الوطن ينعى فيه سعداً ، وحسنة هيكل أنه من خيرة كتاب الوصف) (١) . وممن أكثروا الحديث عن أدب العقاد والمازنى وشكرى فى الصحف السودانية محمد عشرى صديق ، وهو أحد رُوّاد النهضة الأدبية فى السودان الحديث ، وكان فيما يبدو معجباً أشد الاعجاب بأدب هؤلاء ، ولاحظ أن أدبهم فى زمانه لم يكن رائجاً بين القراء عامة ، وأرجع هذا إلى (عوامل شتى منها أن الجمهور لا يزال جامداً كدأبه لا يحب الجديد الذى يهدم ما بنته الأجيال المتعاقبة ، وهو كان ولا يزال يعجب بالشعر القديم) (٢) ، وتحدث عن (ترجمة شيطان) إحدى قصائد العقاد التى لقيت رواجاً فى السودان لذلك العهد ، وقارن بين فكرة العقاد فيها وما يقابلها عند شعراء الغرب ، ويأخذ على القصيدة بعض المآخذ(٣) . ودرس محمد عشرى شعر المازنى ، وأوضح محاسنه وعيوبه(٤) .

ونجح محمد عشرى فى تعريف السودانيين ببعض آثار الغرب الأدبية(٥) ، وكان لديه قدرة تستحق الاعجاب على فهم اللغتين العربية والانجليزية ، ومعرفة دقائق المصطلحات فى كل منهما(٦) .

وكان لعبد الله عشرى أخى محمد عشرى ، جولات فى الكتابة كان لها فضل فى تهيئة الناس لقبول الثقافة الجديدة ، وهو يتميز عن سائر رُوّاد الكتابة ، بالأسلوب الفكه فى ضرب الأمثال ، وتوضيح المسائل ، ولعله يحاكى فى ذلك بعض كتاب مصر والغرب ، فهو يناقش كلمة (تجديد) ،

---

(١) حضارة ٢١ / ٩٩٢ وراجع أبياتاً للشيخ عبدالله عبد الرحمن فى الفجر الصادق ص ٩١

(٢) نهضة ١١ / ٩

(٣) فجر ٨ / ٢٦٥ (٤) نفسه ٣ / ٩٦ ـ ١٠٢

(٥) نفسه ١٩ / ٩٠٧ (٦) نهضة ٢ / ١٤

ويحاول تحديد معناها فيقول (إن كلمة «جديد» نسبية ، ولا يجوز فيها الاطلاق ، بمعنى أنه يمكننى أن أضع على رأس حمارى قبعة ، وأسيره فى الطرقات ، وأكون قد أتيت جديداً أوشيئاً مبتكراً) يرد بذلك على عرفات ومحمد محجوب فى زعمهما أن أى ابتكار يحمل معنى الحياة(١) . ومن تجديداته الموفقة إثباته ، بتلك الطريقة الفكهة ، أن المنطق مستقل تمام الاستقلال عن صحة نتائجه أو خطئها . قال (ومعنى ذلك أنه يمكنك أن تأتى فى جدلك بمنطق مستقيم Valid دون أن يؤثر هذا على وصولك إلى نتيجة خاطئة . فلو أن إنساناً قال لك أن جميع سكان البسيطة يمشون على رؤوسهم وأنت من سكان البسيطة ، إذن فأنت تمشى على رأسك ، ألا يكون منطقه هذا مستقيما ؟ نعم جد الاستقامة . وانك لواجد ذلك فى أي كتاب أولى فى المنطق) (٢) .
ويقرر عبد الله عشرى فى بعض مقالاته أن التاريخ أقرب إلى الأدب ، وإن كان لا ينكر أن يجيء الوقت الذى يصير فيه التاريخ علماً ولكنه بعيد . ويفرق بين التاريخ والعلم ، (فالمؤرخ لا يستطيع تمام التخلص من أغراضه بل كثيراً ما يأتينا بصورة فنية جميلة لعصر من العصور هى وليدة الخيال الرائع والمقدرة على الوصف الناطق الدقيق) ثم يفرق بين حادثتين ، بطريقته الفكهة ، ويبين موقف التاريخ منهما . يقول : (هب أنى لطمت أحد الناس لطمة قوية أفقدته رشده ، ووصف مؤرخ ساقه القدر إلينا هذا الحادث وصفاً جذاباً رفيعاً ، فهل يكون هذا تاريخاً علمياً ؟ وإلا فلماذا يحظى وصف الحرب العظمى بهذه التسمية ، وهو لا يختلف عن هذا الحادث إلا فى أنه كان لطما بين الشعوب دون الأفراد)(٣) .

والواقع أن مقالات عبدالله عشرى فوق أنها أميل إلى التحديد والتدقيق بين المعانى والأفكار ، وفوق أنها مرحة فكهة ، فانها تدل على الاطلاع فى الآداب الانجليزية ، وفى الفلسفة التجريبية والنظرية .

---

(١) نهضة ١٤/٨ (٢) نفسه ١٤/٩

(٣) نفسه ١٠/١١ — ١٥

ولا ننسى ماقام به الرواد من ترجمة بعض الآثار الأدبية والنقدية . وكانوا يعلمون جيداً أن الترجمة (هي الدرجة الأولى فى سلم التطور الأدبي عند الأمم ، ويرى الذى يستقرىء تاريخ التطورات الأدبية فى كل العصور ، وعند جميع الشعوب أن عصور الترجمة سبقت عصور التصنيف والوضع . . والنهضة الأدبية المصرية الحديثة أقرب شاهد على هذا ، فقد كان جميع ادباء هذه النهضة البارزين مترجمين قبل أن يكونوا كتاباً) (١). فاستعانوا فى كتابة مقالاتهم بالترجمة ، وترجموا فى مقالات خاصة أقاصيص ومسرحيات وبحوثاً تاريخية وأدبية(٢) ، وهكذا نشأت نهضة أدبية بين الكتاب كان من ثمارها ظهور الكتابة الحديثة فى الصحف ، والكتب والرسائل .

ولا ينبغي بحال أن ننسى جهود المستشرقين الانجليز وغير الانجليز الذين كانوا من رواد دراسة الثقافة العربية فى السودان ، فنقبوا عن آثار هذه الثقافة وأخرجوها للناس مجلوة سائغة بعد أن نفضوا عنها غبار السنين . ولا تزال أبحاث آركل Arkell وكراوفوت Crowfoot وجاكسون Jackson وأديسون F. Addison ولامبن وماكايكل وريد ونالدر Nalder وهليلسون مراجع لابد منها لأى باحث فى تاريخ الثقافة العربية. كما لا ننسى ما كان من فضل فى هذه السبيل لهؤلاء العلماء الأجانب الذين أشرفوا ولا يزالون على مجلة «السودان فى رسائل ومدونات SNR» . تلك المجلة التى أسست ١٩١٨، ولا زالت تقوم بخدمات جليلة فى سبيل دراسة الثقافة السودانية فى شتى مظاهرها .

أنواع الكتابة الحديثة : وإذا كانت الكتابة القديمة فى السودان قد عرفت الرسائل الرسمية والاخوانية والوعظية ، وكتب الأخبار والطبقات ، فان الكتابة الحديثة قد تنوعت بفضل الثقافة الجديدة ، والصحافة ،وانتشار المطابع ،فأصبحت ترتاد موضوعات جديدة بالاضافة إلى الموضوعات القديمة.

---

(١) من مقال لاسماعيل فوزى (نهضة ٢٥ / ٢٠)

(٢) مثلا نمبر ١٨٢ ، ٢٤٢

والنقاد يقسمون الأدب إلى قسمين كبيرين : أدب يصف الحياة مباشرة وهو إما وصف ، أو قصة ، وأدب يصف نفسه وهو النقد . وهذا التقسيم وإن كان لا يخلو من صنعة واعتماد على النظر ، فاننا سنعتمد عليه فى دراستنا لأنواع الكتابة الحديثة فى السودان :

١ — فهنالك الكتابة الوصفية ، وهى التى تعنى بوصف «الحياة» مباشرة . أعنى وصف حالة نفسية ، أوهيئة طبيعية أومنظر إنسانى .

٢ — وهنالك الكتابة القصصية ، وهى فى تقسيم النقاد أحد شطرى الكتابة التى تصف الحياة نفسها . ومن هذا النوع عالج كتاب السودان الأقصوصة فى المقالات الصحفية ، وعالجوا القصة الكبيرة كما فى تاجوج ، والسيرة الخاصة كما فى «موت دنيا» .

٣ — والنوع الثالث الكتابة النقدية وهى الأدب الذى يصف نفسه ، وقد ازدهر هذا النوع فى السودان الحديث وذهب أصحابه مذاهب مختلفة .

وفى هذا الباب نتحدث عن النوع الأول تاركين النوعين الآخرين إلى البابين التاليين .

المقالة الوصفية :

فى هذا العصر ضعف نفوذ الأسلوب البديعى ، ولا سيما السجع والجناس ، الذى كان موضع عناية أكثرية الكتاب فى العصور السابقة . وأصبح هم الكاتب العناية (بالمعانى والبيان) ؛ أصبح همه أن يؤدى الفكرة من أقرب طريق ، لا أن يشغل نفسه بالمحسنات البديعية وما فيها من تلاعب بالألفاظ . وانحصر الأسلوب البديعى فى هذا العصر فى فئة من أنصار القديم ، يعيشون مع أنصار الكتابة الجديدة جنباً إلى جنب .

وإذا تصفحنا مقالات النهضة والفجر ، بحثاً عن المقالة الوصفية ، فسنجد أن الأمثلة منها قليلة إلى درجة ملحوظة . والظاهر أن كتاب النهضة لم يكن يعنيهم الكتابة الوصفية بقدر ما كانوا يعنون بالقصة والنقد . وكأنهم رأوا فى الأوصاف التى أوردوها فى أقاصيصهم ما يغنى عن كتابة المقالات

الوصفية الخالصة . أغنتهم القصة عن الوصف ، لأن القصة لا تخلو من أوصاف للحالات النفسية والمشاهد الطبيعية والبشرية . أو ربما لاحظ الرواد أن كتابات النقد والتوجيه ، وتصحيح الأوضاع ، وتوسيع آفاق المدارك ، كانت للسودان الحديث ألزم ، وللنهضة الناشئة أنسب ، وبالحركة الثقافية الجديدة أليق . فأكثروا من النقد ، وأكثروا من الأقاصيص الموجهة التي تعالج المشاكل الاجتماعية السودانية ، وانصرفوا عن هذه الصور الفنية التي تقصد لذاتها ، لا للاصلاح والتوجيه . ولقد عبر بعض رواد النهضة عن هذا الاتجاه حين قال : « إن الفن في بلد ناشيء كالسودان ينبغي أن يكون وسيلة لاغاية لذاته ، وإن الأدب الخالص ، والفن الرفيع في بلد ناشيء كالسودان ، لن يكون لهما شأن إلا إذا استخدما لايقاظ الشعور وإذكاء نار الوطنية ، وهما في هذا الموقف وسيلة لاغاية » (١) .

ومع ذلك لا تخلو كتابات الرواد من مقالات وصفية رائعة ، نذكر منها مقالين : أحدهما ليحيى الفضلي ، يصور فيه انبثاق الفجر ، ويجرى فيه على أسلوب البيان المغرب في ألفاظه وأوصافه ، كأن يقول : « وفجر مستطير ، هو بلا ريب تنفس بعد ليل أقتم اللون جون ، يتمطى في ظلماته ظلمات من الجهل ، بعضها فوق بعض ، وظلمات أخرى كثيفة ، كبحر لجى ، يغشاه موج من فوقه موج ، من فوقه سحاب . ونومة إن لم تكن مطمئنة فقد كانت طويلة ، بردت فيها المشاش ، واحتجب فيها العقل الواعي ، حتى كاد أن يفنى في طيات ستوره . لكن لابد لليل أن ينجاب مهما أردف أعجازه ، وناء بكلكله ، ولابد من إدبار الكواكب المنحرفة نحو المغرب الأقصى أن تطس نجمة الفجر اللامعة بشعاعها صفحة الظلمة ، مؤذنة بانبثاق الفجر » (٢) . فظاهر من هذه الفقرة أن الكاتب يصطنع أسلوبا بيانيا ليس بديعيا ، وأن صوره البيانية فوق أنها مغربة ، تتميز بأنها أميل إلى التشخيص ، فتصور الفجر والموج والليل على أنها كائنات حية ، فالليل يتمطى في ظلماته ، والفجر يتنفس بعد ليل أقتم ، والكواكب تولى

---

(١) موت دنيا ١٧٧ — (٢) فجر ٤ /١٠٣

هاربة نحو المغرب الأقصى .

والمقالة الثانية فى وصف يوم مطير من أيام الخريف ، عند ملتقى النيلين الأزرق والأبيض ، حيث يرى الرائى أم درمان من جهة ، والخرطوم من جهة ثانية ، وجزيرة توتى من جهة ثالثة ، وعنوانها : « وقفة عند الملتقى » بامضاء « البدرى » . ولعل هذه المقالة من أحسن ما دبجته أقلام السودانيين فى ذلك الجيل فى هذا النوع من الكتابة ، ولذلك ننقلها كاملة إلى القارىء نموذجاً لهذا النوع . وسترى أن أسلوبها بيانى ، ولكنه خال من الاغراب اللفظى والوصفى . ويتميز بأنه تصوير شامل ، أو لوحة كاملة للمنظر بما يحتويه من هيئات ومشاهد ، وما يموج فيه من حركات الباعة ، وركاب الترام ، والبجع التى تسبح على سطح الماء مع التيار ، والعصافير التى تعود إلى أوكارها فى صخب وعجيج .

وقفة عند الملتقى(١) : «فى عصارى يوم من أيام يولية ، ويوليه من أشهر الخريف عندنا ، فيه تنزل الأمطار ، وتبرد لوافح السموم ، وتهب ريح الجنوب باردة رخوة ، وتلبس الأرض زينتها السندسية ، وتكتسى سماؤنا الصافية أثواباً من الغمام مهلهلة كأنها الزبد الطافى على وجه الخضم — فى عصارى ذلك اليوم بعد أن كفت السماء عن إرسال أدمعها على الأرض ، وغسلت بذلك ما علق على أغصان الأشجار من أتربة العاصفة الهوجاء التى اجتاحت المدينة فيما بعد الظهر ، خرجت من دارى وأنا منشرح الصدر ، مفتون بجمال الكون فى ذلك اليوم المطير . وكان قوس قزح يرسم على وجه الأفق خطه الجميل الجامع لكل ألوان الطيف ، والطرق منسولة بقطرات المطر ، والجداول من كل الجهات تجرى مسرعة لتلحق بالموكب السائر ولتتحد مع أخواتها الآتيات من أطراف الوادى ، ووهاده ، وجبال الحبشة ، ومرتفعات كينيا ، وروافد السوبات ، مسرعة لتكون ضمن ذلك السيل الأزلى المنهمر الذى أله القدماء وعبدوه ، وقدموا له القرابين البشرية ، ونحتوا له التماثيل تقديراً لفضله ،

---

(١) ابجر ٢٠٤

واعترافاً بجميله ؛ والذى تجرأ على عظمته المتأخرون ، فأذلوه وأقاموا على متنه الجسور ، وعلى قلبه القناطر والسدود ، فعدلوا طريقه ، وشعبوه كيف شاءوا ، وشاءت مصالحهم. جارية تلك الجداول مسرعة لتلحق بأخوات لها من قطرات الأمطار وسيل الرجة ، ومعنى الحياة وأصلها .

« خرجت وما زلت أسير حتى تخطيت القنطرة على النيل الأبيض وانتهيت إلى ملتقى النهرين ، فوقفت هناك مرغماً مبهوتاً مأخوذاً بقوة الجمال وروعته وجلال الطبيعة وهيبتها . وقفت والشمس تختفى شيئاً فشيئاً وراء الغمام ؛ فيحاول أن يغطى نورها بينما تسبغ هى عليه لوناً قرمزياً كلون الدماء لا يلبث أن يتحول إلى لون الذهب الوهاج ؛ ومازالت الشمس فى صراع مع الغمام حتى تخلصت منه أخيراً فى تؤدة وجمال . ومالت متهادية إلى الغروب وراء أكواخ الجنود الخالية بأبى عنجة . هنالك وقفت كما يقف القروى جيء به إلى المدينة وزج به فى أجمل الميادين وأكثرها حركة ، أو كالجائع فوجىء بخوان يحوى ألواناً من الطعام كلها شهى ، أو كالطفل أتى إليه بأنواع من اللعب مختلفة الأشكال والألوان ؛ وقفت وأنا مشدوه ومفتون بألوان الجمال الإلهى المتجلى فى تلك البقعة المباركة ، فما أدرى بماذا أستمتع أولا ، وأيها أولى بانعطافى إليه ، وانصرافى له . وكانت ساعة كساعة (خراش) .

« هذا غروب الشمس الآخذ بالألباب ، وهذه موجات النيل الأزرق تعانق أخواتها موجات الأبيض عناقاً قوياً أشبه بعناقنا نحن أهل السودان. عناق فيه تدافع وتجاذب ، وفيه امتزاج !

« هذه موجات الأزرق بلونها الداكن تحمل فى طياتها عوامل الخصب والرخاء ، وتنوء بأحمال الطمى المرسلة من المرتفعات هدية إلى وادى النيل السعيد؛ هذه تعانق أخواتها ذات اللون الضارب إلى البياض، تطفو على وجه بقايا من البردى ، وأنواع من الطحالب وشتى النباتات، لعلها أجزاء إكليل نسجته أنامل النيل فى أعاليه وأرسلته مع التيار هدية إلى أرض الدلتا ذات الخصب العجيب فارتطم بأساسات خزان (جبل الأولياء) فانتثر فكان فتاتاً على وجه الماء .

«وهذه الجزيرة الصغيرة تحت أقدام الجسر تغطيها الحشائش الخضراء ، وتمرح فوقها قطعان من الخيل والحمر فى هناء ماله من مزيد ، وها هى قوارب الصيادين تلاعبها أمواج الشاطىء فى رفق ولين ، وهـــذا أسطول من المراكب الشراعية المقمة بأنواع الغلال ، اتخذ له من الشاطىء الغربى جنة ترد عنه عادى رياح الشرق والجنوب ، وهذه ظلال الأشجار تخط على وجه الماء قباباً من الجرانيت رخوة مرتعشة متماوجة ، وتلك جزيرة توتى صبغها لون الأصيل ، فبدت كالعروس فى ثوب من (الحلاوى) الجميل تحيطها الخضرة ، وتنبت فى انحائها أشجار الحراز العارية الغصون ذات اللون الشاحب فيزيد شذوذها المكان جمالا وفتنة .

«وهذه أم درمان العظيمة بدت تحت جبالها كخيام الجيش العرمرم وراء خنادقه وحصونه ، وها هى بدأت تمتاض عن نور الشمس بنور ثرياتها المبعثرة فى أرجائها بغير انتظام ، وها هم باعة اللبن يعودون إلى قراهم وهم فى غبطة وحبور حصلوا على قوت اليوم ، ودوابهم توقع بأرجلها على الجسر أنغاماً مختلفة تختلط بما يتحادث به راكبوها ، وهذا الترام أقبل ينساب على متن النيل فوق القنطرة فيوسع له العابرون الطريق فى خوف وارتباك ، وها هو يحمل على ظهره خليطاً من البشر فيهم الموسر المتنزه ، وفيهم الصانع أضناه الجد فى طلب القوت ، وفيهم الآيب من السفر ، والعائد من زيارة ، وهم محشورون فيه تمايل رؤوس أكثرهم فتوراً وإعياء .

هذه أسراب من البجع تسير مع التيار عائمة ترتاد قوتها فى لهف وعجلة قبل أن تدركها جيوش الظلام ، وها هى العصافير ترجع إلى أوكارها فوق الدوح فى صخب وعجيج ، وأخيراً ها هو الليل بدأ يسدل أمامى ستاره الأسود ، فيحول بينى وبين هذه الصور الممتعة معلناً انتهاء آية النهار .

هنا انتبهت إلى نفسى على أصوات حملها إلى النسيم صائحة : الله أكبر ! فأجبتهـــا من كل نفسى : الله أكبر ! نعم الله أكبر ! سبحانه أتقن كل شىء صنعاً» اهـ .

الباب الرابع

الكتابة القصصية

عرف الجيل الماضي في السودان عدداً غير قليل من الأقاصيص نشر في المجلات السودانية . أما المسرحيات فأقل عدداً .

ولا نكاد نجد من القصص السودانية الكبيرة باللغة الفصحى إلا تاجوج التي كتبها عثمان محمد هاشم ، وكانت نواة القصة متداولة بالدارجة قبل أن تكتب بالفصحى .

وهنالك السيرة الشخصية ، وقد ظلت مجهولة في الأدب السوداني حتى أقدم محجوب وعبد الحليم ، وهما من رواد الحركة الأدبية في الجيل الماضي ، على كتابة تاريخ فترة مشتركة من حياتهما في كتاب «موت دنيا» . وبالرغم من أن هذا الكتاب قد نشر بعد سنة ١٩٤٠ أي بعد الفترة التي هي موضوع بحثنا ، فإننا نعده امتداداً للنتاج الأدبي الذي بدأه المؤلفان في الجيل الماضي . لذلك سنخصه بكلمة في بحثنا هذا .

الأقصوصة :

معظم الأقاصيص التي في أيدينا (١) تصور شخصيات وتتناول حوادث تقع كل منها في فترة محدودة لها بدء ونهاية . وقلما نجد « الأقصوصة النفسية » التي تصور حالة شعورية اعترت فرداً معيناً في لحظة معينة أو لحظات معينات . وقلما نجد « الأقصوصة التاريخية » التي تفيد من واقعة تاريخية قديمة فتبسط فيها القول وتوجهها وجهة قصصية . بل كان النوع السائد

(١) اعتمدنا في كلامنا عن الأقصوصة السودانية على ما ورد في مجلتي النهضة السودانية سنة ١٩٣١ — ١٩٣٢ ، والفجر ١٩٣٤ — ١٩٣٥

من الأقاصيص هو «أقصوصة الوقائع المعاصرة» . وفى نطاقها أجاد روادها إجادة تستحق الاعتبار . صوروا غالباً مجتمعاتهم ووقائع حياتهم لا تستثنى إلا «عبارات الذاكرة والخيال» التى عبروا بها عن عواطف الحب والغرام .

ولا أدل على واقعية هذه الأقاصيص ، فى معظمها ، من أن أبطالها ، غالباً ، قوم مألوفون لدى الذين كتبوها . فهم أفراد متعلمون ، منهم الموظفون (١) ، ومنهم الطلاب (٢) ، ومنهم رجال العمل الحر (٣) . وهذه كلها طوائف كانت معروفة جيداً لدى كتاب هذه الأقاصيص ، بل لا يخلو أن يكون أحدهم منتمياً إلى بعضها ، أو انتمى اليها فى مرحلة من مراحل حياته .

تطور موضوع الأقاصيص فى خلال بضع سنوات ، ففى مجلة النهضة السودانية (١٩٣١ — ١٩٣٢) كانت العناية بالتصورات الغرامية ظاهرة فى الأقصوصة . فاذا تقدمنا إلى سنة ١٩٣٤ — ١٩٣٥ وجدنا هذه الظاهرة فى مجلة الفجر ، تقل قلة ملحوظة ، ووجدنا الآثار القومية تتبوأ موضعاً ظاهراً ، وتحتل أقاصيص الأسفار والمغامرات ، ومشاكل الزواج والمال ، وحياة الادارة والاداريين مكاناً بارزاً ممتازاً .

الحب :

قلنا إن كثيراً من الأقاصيص التى نشرت فى مجلة النهضة السودانية سنة (١٩٣١—١٩٣٢) ــ وربما أكثرها ــ كان تصورات هامة لمواقف وحالات غرامية . وفى وصفها يظهر نوع من الجموح والاسراف . والراجح أن هذه القصص الغرامية ، قد خضعت فى تكوينها (لتأثير تلك العاطفة المرهقة المغرقة التى زخرت بها أولى المترجمات فى مصر من أدب الغرب ، فهنا صور من ماجدولين ، وآلام فرتر ، وغادة الكاميليا ، وصورة من طريقة المنفلوطى فى أقاصيصه العاطفية ، ومن شخصية قيس فى رواية مجنون ليلى

---

(١) نهضة أعداد ١ و ٢ و ٣ و ٦ و ٨ و ٢٢ و ٢٦

(٢) نفسه ٢ و ٤ و ٢٥   (٣) نفسه ١٣ و ١٨ و ١٩ و ٢٣

فنرى عبد المنعم بطل أقصوصة بهذا الاسم لعبد الحليم محمد بعد أن انتقلت حبيبته إلى بلد آخر برزت عظام وجهه ، وغارت عيناه ، واصفر لونه وصار كالظل ، وانتابه ضعف الأعصاب ، وأسلم نفسه للبكاء . ويتحلى عبد المنعم بمثالية فرتر ، فقد كان يحس أن صديقه يوسف يحب حبيبته توحيدة . فلما رأى نفسه على فراش الموت ، أوصى صديقه أن يتزوج منها ، قائلا له : أنت يايوسف كفء لها وجدير بأن تحقق لها سعادتها المنتظرة . ويقترب المغيرة فى أقصوصة فوز العواطف من شخصية المجنون حين يهيم حباً بالفتاة الاعرابية محاسن)(١) . فعند ما فوجئت بأن حبيبها غادر القرية ولم تعد تعرف له خبراً (زاد حزنها ونحيبها ، لفقد حبيبها ... ثم زاد المرض على والدها ، وانتقل ، لجهزته . . وفكرت فى الهجرة . فأول ما اختمر فى فكرها ، أن تسافر إلى الحجاز لتؤدى فريضة الحج ، ثم تزور قبر المصطفى وتسكن هناك) . ولما فوجئت محاسن برؤية حبيبها بعد زمن طويل (رمت نفسها عليه ، وصرخت ، ووقعت مغشياً عليها . فلما كشف اللثام عن وجهها رأى سالبة لبه ، فرفعها من الأرض وهو ينتحب ، حتى أغمى عليه أيضاً ، فلما أفاقا ، سلمت عليه) (٢) . فمن الواضح أن وصف عواطف الحب فى هذه الأقصوصة يتأثر إلى حد بعيد بالذاكرة والخيال . على أن هذه الأقاصيص ذاتها لاتخلو أحياناً من آثار قومية تبدو فى تفريعاتها التى تشعبت عن محور القصة . ثم إننا إذا نظرنا إلى أنواع أخرى من الأقاصيص ، وجدنا أنها أكثر واقعية ، بل تكاد تخلو من هذا الجموح والاسراف ، وذلك التأثير التقليدى الواضح الذى وجدناه فى التعبير عن الحب . وهذا ربما يحتاج إلى تفسير . لماذا اعتمدت قصص الحب على الخيال والذاكرة ، حين أرادت أن تصور عواطف الغرام وحالات الحنين ، ومواقف الحديث والمغازلة ، بينما كان أكثر اعتماد الأقاصيص الأخرى على الواقع السودانى ؟

يجيب عرفات على هذا السؤال بقوله : « إن بلادنا ليس فيها من حوادث

---

(١) فلم ١١/٣   (٢) نهضة ٢٠/١٠ ، ٢١

ما يتخذ موضوعاً لقصة قوية ، لأن الاختلاط بين الجنسين غير ميسور)(١).
(إن مجتمعنا السوداني أقل المجتمعات ازدحاماً بالعاشقين والمعشوقات ، وذلك لطبيعة بلادنا وعادات أهلها الموروثة، وتقاليد ديننا ، وإذا فقد الاتصال فلا سبيل إلى هذا الحب . إلا إذا كان حباً صورياً كاذباً لاقوة فيه) (٢).
وحين أخذت مجلة النهضة في نشر هـذه الأقاصيص نفر الناس منها ، وقالوا إنها لا تمثل حياتهم (٣).

على أن هـذا التعليل الذي ذكره محرر الفجر لا يجوز أن يؤخـذ على إطلاقه وتعميمه ، فقد سبق أن عرفنا كيف أن الفتيات الأجنبيات في الخرطوم وغيرها كن ماتفت أنظار الشباب في ذلك الحين ، وأنهم عرفوا الحب وتغنوا به. ولـكنه حب كان يقف في كثير من الأحيان عند النظرات ويقوم على الوهم وقلما ينتهي إلى زواج ذلك أن عدم الاختلاط ، وسلطان التقاليد كانا يحولان دون تحقيق هذا الحب . ومن ثم اعتمد التصوير على الخيال والذاكرة أكثر مما اعتمـد على الواقع . ومع ذلك كانت هنـالك تجارب صادقة من الحب كقصة بعد التجربة التي يعترف محرر الفجر نفسه أنها تجربة أصيلة في الحب ، وبطلة القصة فيها مومس(٤).

على أن الزعم بأن قصص الحب لم تكن تمثل حياة السودانيين ليس بصحيح على إطلاقه . حقاً أن التعبير عن مواقف الحب وحالاته كان يعتمد في القصة على خيال كاتبها إلى حـد بعيد ، ولـكن هذه الأقاصيص لم تكن تشتمل على مواقف الحب فحسب ، بل كانت أحياناً تتعرض لأشياء من صميم الواقع تتجلى فيها حياة السودانيين وبيئتهم ، فمثلا أقصوصة فوز العواطف التي استوحى كاتبها فـكرة الحب فيها من أخبار مجنون ليلى ، نجـده يبدأ بوصف ضاحية واد حامد من ضواحي مركز شندي وصفاً أدبياً دقيقاً ، إذ يقول : (جرى وسطها النيل السعيد فقسمها إلى قسمين وحفت شاطئيه الأشجار

---

(١) فجر ٢٢ / ١٠٠٧ (٢) نفسه ٢٣ / ١٠٩٩

(٣) نفسه ونفس الصفحة (٤) نفسه ونفس الصفحة

الكثيرة الكثيفة . فالمسافر يرى مناظر تلك الناحية على بعد خمسة كيلو مترات لأنها مرتفعة ارتفاعاً عظيماً ، فتبدو له أشجار النخيل والطلح ، وخيم الشعر المنصوبة على الرمال والهضبات ، وهذا المنظر يزداد بهاء وعظمة عند الاصفرار حيث تبدو الشمس بلونها الذهبي ، وهي في ساعة النزع الأخير فتعطي تلك الألوان المختلفة ألوان قوس قزح . . . ثم ظهر القمر ، وأطل على تلك الناحية فبانت خيامها الشعرية ، وأشجارها الكثيفة ، ورمالها البيضاء ،وقد خرج الصبيان والفتيات يلهون ويلعبون تحت ضوء القمر الخ)(١) فواضح أن هذه الأوصاف وأمثالها فيها أثر قومي واضح لاخفاء به .

ومهما يكن فان هذا النوع من الأقاصيص لم يلق رواجاً لدى القائمين بتحرير مجلة الفجر فآثروا عليه الاقصوصة التي تعالج مشاكل اجتماعية واقتصادية كما أن الكتاب فيما يظهر تنبهوا إلى الأخذ بمرحلة لازمة في تطور القصة وهي استخدامها أداة لتصوير المشاكل القومية الأخرى غير الحب ، لذلك رأوا ، أو رأى بعضهم ، أن يتركوا قصص الحب إلى ما هو أجدى وأوغل في تمثيل الواقع السوداني ، لذلك حرصوا في عدد من الأقاصيص على أن يصوروا مشكلة الزواج وغيرها من المشاكل الحيوية .

الزواج :

عالجت الأقصوصة مشكلة الزواج واختلط فيها الحب بالزواج ، ولكنها تميزت عادة عن أقصوصة الحب الخالصة ، وذلك بتصويرها الجلي الواضح لما قد تعانيه الأسرة السودانية من متاعب في الحياة الزوجية . ومن أمثلة تلك الأقاصيص التي تعالج الحب ولكنها في الوقت نفسه تصور تحكم الآباء في عواطف الأبناء ورغباتهم أقصوصة « في سبيل السعادة » لسيد احمد الأمين من الأبيض(٢) ، بطلاها سعد وفاطمة ولدا بقرية بجوار النيل(٣) ، وترعرعا

(١) نهضة ١٠ / ١٨

(٢) فجر ١٣ / ٥٩٩

(٣) هنالك عدد من الأقاصيص يمثل فيها النيل والقرى التي تشرف عليه أو تقرب منه دوراً هاماً .

معاً لايفترقان فى لعب أو طعام إلى أن بلغ هو السابعة وبلغت هى السادسة وذهب هو إلى الخلوة، وبقيت هى فى بيت أمها. ولكنهما كانا يلتقيان كلما سنحت لهما الفرصة. وتلقى سعد من عمه برقية ذات يوم يطلب إليه أن يرحل إلى الخرطوم لتلقى علومه فى كليـة غردون، وحز ألم الفراق فى نفس فاطمة وبكت لفراقه بكاء مراً. وكان الشاب قد اشترط على والده أن تكون فاطمة شريكة حياته إذا ما أتم علومه فى كلية غردون. وأتم الشاب دراسته وتوظف ومكث سبعة أشهر يوفر من أجره نقوداً حتى يسد بها مايتطلبه الزواج وتكاليفه.

فى هذه الأثناء قدم من مصر إلى القرية ابن عم لفاطمة صاحب مال وثروة، وتقدم إلى أبيها يطلب يدها فوافق أبوها على زواجها منه. وطيرت فاطمة الخبر إلى سعد فى الخرطوم فأنهى عمله سريعاً وسافر إلى القرية بعـد خمسة أيام. وما أن وصل إلى القرية حتى رأى أهله يحتفلون بزفاف فاطمة إلى ابن عمها، ويضربون «النحاس» فيـدوى صوته فى الشرق والغرب، والقرية كلها نور وطرب، وفاطمة تصحب أخواتها إلى النيـل لتغتسل فيه كما جرت بذلك عادة أهل تلك الجهات عند الزواج، استعداداً لزفافها من هناك إلى بيت ابن عمها. وأقبلت الفتاة ضاحكة مستبشرة وألقت بنفسها فى النيل فغرقت. قدم سعد وعرف ماحدث فتقدم نحو النعش بثبات وفى فمه ابتسامة ووقف إلى جانب النعش، والتفت إلى الجموع ويداه فى جيبه وقال: «اللهم اشهد أنها وعدت فأوفت بوعدها، وها أنذا أفى بوعدى». وأخرج من جيبه مسدساً أفرغه فى قلبه فهوى وهو يقول: هاهى ذى السعادة فارفلا تحت ظلها يا والدى.

وهنالك قصة لعرفات تصور بعض العقائد الشعبية إلى جانب مظاهر الحياة الرسمية الادارية، كما جعل الأقصوصة تدور حول مشكلة زوجية، وعنوان الأقصوصة «المأمور»(١). والواقع أنها مزيج من مشاكل وآثار اجتماعية

---

(١) فجر ٢٦٥

مستمدة من صميم الواقع السودانى . هذا المأمور «شكرى» كان فى الاربعين من عمره ، وكان صارم الأمر والنهى ، عسكرياً فى كلامه وحركاته ، شديداً فى معاملة الناس ، تزوج من ابنة عمه «زنوبة» ، وكانت فتاة طيبة مطواعاً أبوها مصرى وأمها سودانية . ولكن المأمور كان معجباً بفتاة حبشية حسناء ، فما أن تغيبت زوجته فى زيارة أهلها حتى اغتنم الفرصة وتزوج الفتاة الحبشية وجاءت زنوبة إلى زوجها ، فأخبرها «بأنه عقد على الفتاة الحبشية بالفاتحة أثناء غيابها لتحفظ له البيت ، ولتحفظ بعض دينه» فقبلت الزوجة الأولى مجاملة لزوجها وللزوجة الجديدة . ولكن لم تلبث الحبشية أن دبرت لها الدسائس ، ثم سقتها جرعة من الشراب كانت سبباً فى مرضها . فطلبت من زوجها أن تسافر إلى أهلها للعلاج . ولما وصلت إلى «مدنى» بلدة أختها وجدت كتاباً من زوجها يخبرها أنه سرح المرأة الحبشية لأنها بدأت تعيث فساداً وأنه قد منح أجازة ، وسينتقل إلى بلد آخر .

والمهم لدينا أن الآثار القومية تظهر فى وصف استقبال زنوبة حين قدومها ، وفى وصف الفتاة الحبشية بقامتها الطويلة وسمرتها الشديدة ووجهها المشلخ ، وفى أعمال السحر التى قامت بها الحبشية للحيلولة بين زنوبة وبين زوجها الخ ...

ثم تتميز الأقصوصة بهذا الحوار الذى يشف عن أخلاق الشخصيات المتحاورة وصفاتها فى وضوح وجلاء . وإذا عرفنا أن مثل هذا الحوار المصور الناطق بالشخصية ، قليل فى القصص السودانية بوجه عام ، أدركنا مدى أهمية هذه الميزة فى هذه الأقصوصة ، يبدأ عرفات قصته بقوله :

(نهض شكرى من نومه متوعكاً متثاقلا على صوت خادمه بعد أن ردد للمرة الخمسين (حضرة المأمور) .

— ماذا تريدون ؟ ألا تتركونى أستريح قليلا ؟

ونظر إلى ساعته التى أخرجها من تحت الوسادة فوجدها الثامنة صباحاً ، ثم قال :

— ماذا تريد ؟

— الجاويش فرج الله بالباب وعنده ورقة مهمة لحضرتك .

— قل لابن ال... ينتظرني في المكتب . وهات لي أغسل رأسي وألبس، ثم أحضر الفطور في المكتب بعد ساعة .

خرج الخادم وتمطي شكري ودعك عينيه وأمسك برأسه بكلتا يديه ..)

فالكاتب في هذا الحوار لم يصف المأمور بما وصفه عبثاً، بل ليصور لك عدم مبالاته واستبداده، وبذاءة لسانه، وصفة الأمر والنهي التي تلازمه .

وقد لاحظ أحد كتاب الفجر، المبارك إبراهيم، أن القصص لا تعنى بالحوار حتى أن القارىء يكاد أحياناً لا يرى فروقاً ظاهرة بين قصصهم، والمقالات الاعتيادية اللهم إلا في التسمية فرد عليه المحرر بأن الأقصوصة لا يدخل فيها الحوار إلا نادراً، وإذا كثر فيها أفسدها(١) .

الحالة المالية :

وهناك عدد من الأقاصيص يصور مشكلة أو مشكلتين متشابهتين، أعني بهما الفقر، واضطراب الحالة المالية لدى الأفراد . فهذه قصة الضحية تبين كيف أن الحاجة إلى المال قد تؤدي إلى السقوط، وأن المرأة إن سقطت في المسير أن تقال عثرتها في المجتمع الذي عثرت فيه (٢) . وهذه أقصوصة (السجين نمرة ١٠٨) الذي كان موظفاً بمرتب قليل يساعد منه والديه على العيش، ثم تزوج وأنجب وأصبح رب أسرة كبيرة، ودب الخلاف بينه وبين زوجته، وساءت حالته المالية، فجعل يستدين من هذا وذاك، وتراكمت عليه الديون، واستحكم به الضيق، فسولت له نفسه أن يمد يده إلى خزينة المصلحة، وكان نصيبه ثلاثة أعوام في السجن (٣) . وهذه

---

(١) فجر ٢٣ / ١٠٩٨ — ٩

(٢) فجر ١١٦٨ بإمضاء « عالم » .

(٣) نفسه ١٠٦٠ بإمضاء « واحد » .

أقصوصة (تذكرة المواساة)، لا يكاد يشيع بين الناس أن موظفاً قد كسب ألف جنيه فى نصيب المواساة ، حتى انهالت عليه خطابات من معارفه وأصدقائه يطلبون فيها أن يسلفهم مبالغ لشدة حاجتهم اليها ، ولكن اتضح فيما بعد أنه لم يكسب إلا مبلغاً قليلا (١) . وهذه أقصوصة (الميسر) ؛ يلعب المأمور على الجوخة الخضراء حتى تنفد نقوده ، فيلعب على كيس من النقود الفضية أتى به من خزينة الحكومة . ولكن الحيلة تعمل بعد ذلك ليسترد مال الحكومة من اللاعبين دون أن يلحق المأمور شيء من الضرر (٢) .

الأسفار والمغامرات :

وعدد آخر من الأقاصيص يمثل الأسفار والمغامرات ، وهى تصور جانباً محبوباً مألوفاً لدى السودانيين(٣). والحيلة فى هذه الأقاصيص تلعب دوراً هاماً . فهذه أقصوصة (الحاج حامد)(٤)تصور حياة صيد الرقيق وما كان يعانيه تجار الرقيق من مقاومة الحكومة . وفى أقصوصة (كلفاح) صورة رائعة لحياة الأسفار وقطاع الطرق ودهاء (الجلابة) . ولا بأس من أن ننقلها إلى القارىء بتمامها هنا . وهى وأقصوصة الحاج حامد كلاهما بامضاء (مصوّر):

كلفاح (٥) : «حدثنى عمى فقال : حمار وخرج وأربعون جنيها كانت كل نصيبى من حطام الدنيا . . . امتطيت الحمار ووضعت الأربعين جنيها فى إحدى فتحتى الخرج ، وفى الأخرى قليلا من الذرة ، غذاء للزميل فى الرحلة — كنت

---

(١) فجر ٩٢٠ بامضاء « سيد الفيل » .

(٢) النهضة ٢٠ / ٣٠ بامضاء « حسون البربرى »

(٣) نهضة ١٥/١٢ (٤) فجر ٨٦ بامضاء مصور

(٥) نفسه ٨ / ٣٥٠ — ٢

أريد الذهاب من حلة (طويشة) تبع مركز الرهد إلى بلدة الرهد نفسها. والطريق بين طويشة والرهد وعر المسالك، قبل أن تسير فيه قافلة، تكتنفه الغابات الكثيفة، التي يخشاها القوم، ولا يسيرون فيها إلا نهاراً، وفي رفقة مسلحة، وأنا وحيد لا سلاح عندي إلا عصاة صغيرة، حملتها معي لأحث بها حماري على المسير. وخرجت من حلة طويشة في الثالثة مساء، حتى إذا ما أصبح اليوم الثاني أكون بالرهد، فألحق بموعد افتتاح «سوق الاثنين» الذي أعلق عليه أهمية عظمى.

« مرت ساعة كاملة دون أن أرى أحداً أو يعترضني أحــــد، وكنت في خلالها مطمئناً لهذه الوحدة وهذا الهدوء، بل كنت أخشى أن يخرج عليّ في طريقي زميل من أعراب تلك الجهة، لأنهم اشتهروا بالغدر والفتك بالسابلة، وأنا أملك أربعين جنيها، يسيل لها لعاب أورعهم وأكثرهم زهداً في المال! . وبعد قليل ظهر لي أعرابي يمتطي جمـــلا، وحياني، فرددت تحيته، وسألته عن وجهته، فاذا به يقصد الرهد أيضاً، فرضيت به مرغماً وتشجعت حتى لا أشعره بخوفي منه، وأخذنا نتداول الحديث عن الاعراب مرة، وعن (الجلابة) أخرى — والجلابة كما يسمونهم هم سكان الحضر الذين يتوغلون في البادية لنشر تجارتهم بين سكانها، وهم الذين يحسدهم الاعراب لذكائهم وتفوقهم عليهـــم في الحياة الاجتماعية، ولأنهم طالما غدروا بهم وخدعوهم عن طريق التجارة، بل ربما سخروا منهم ومن سذاجتهم — وأخذ زميلي يتحرش بي ويشن ثورة مفتعلة على كبرياء الجـلابة واحتقارهم للعرب واعتزازهم بأنفسهم وعدم خوفهم من المهالك. وأخذت أنا بدوري أشرح له سطوة الجلابة وشجاعتهم، وكيف يموتون دفاعا عن حقوقهم، وأن الحياة عندهم رخيصة إذا ما فقدوا المال، وربمـا يموت الجلابي دفاعا عن حمار لا يساوي ثمنه الجنيه الواحد.

« يدور هذا الحديث وهو لا يعلم مقدار ما عندي من نقود. وأخيراً رجاني في أن يقدم لي خدمة بأن يحمل عن حماري (الخرج) لأن الجمل أقوى على حمله من الحمار، فلم أعارض وسلمته الخرج بمافيه وتجاهلت أن يهرب هذا

الاعرابي على جمله بالخرج وما فيه ، بل أردت أن أشعره أنه لا يحوى شيئاً وما أهونه عليّ ، فسلمته إياه على عجل بعد أن شكرته على مروءته . فتبددت آماله إذ كان ينتظر منى أن أعارض فيستنتج أن الخرج عزيز عندى ، وما دام كذلك ففيه ما أملك من نقود ؛ ولكن سخائى به سحق تلك الآمال .

بعد أن سرنا قليلا اعترضنا مستنقع (فولة) بعيد الأطراف يتعذر على الحيوان أن يسير فيه دون أن تغوص أرجله فى الطين . وهناك طريقان : طريق يسير فى منتصف المستنقع وهو الأقرب ؛ وآخر يلف حوله وهذا بعيد، ومع بعده فهو الذى يسلكه القوم فى فصل الأمطار . ولكن زميلى ألح فى أن يسير وسط المستنقع ولم يفد رجائى وتوسلى . وسار أمامى غير عابىء بما أقول فتبعته مرغماً . ولما وصلنا إلى منتصف المستنقع تعذر على حمارى أن يخطو إلى الأمام خطوة وغاصت أرجله فى الوحل ،فناديت الزميل ولكنه تصامم ولم يلتفت إلى . وإذ ذاك طار صوابى وأيقنت أن مالى مسروق لا محالة ؛ فها هو حمارى لا يتحرك ، وهناك الأعرابى على وشك الخروج من المستنقع ، وإذا خرج فسيتركنى ويذهب بالخرج غنيمة باردة ، وسيفتحه ، وسيجد ما به وبعد ذلك فلن يسأل عنى . أما إذا عدوت فلن ألحق به وإذا رجعت لألحق به من الطريق الآخر فلن أفلح . وكانت ساعة حرجة ! أيؤخذ مالى أمام عينى دون أن أقوى على الدفاع ؟ وجالت بفكرى خواطر سريعة فتذكرت كيف حصلت على هذه الأربعين جنيهاً وماذا لقيت فى سبيلها ، وكم عام غبت عن أهلى وولدى حتى أحصل على شىء من المال ، وإذا ما حصلت عليه وفرحت به وأخذت أنميه ، ها هو يطير منى فى لحظة ما أسرعها . وإذا بى أفقده فى سهولة ما بعدها سهولة ، وسينعم به هذا الاعرابى الذى وجده لقمة سائغة وغنيمة باردة ، ما ألهبته من أجلها حرارة الشمس ولا أضناه زمهرير الشتاء . وفى هذه اللحظة ، لحظة الخواطر المزعجة والآلام النفسانية المبرحة والأسف العميق ، التفت إلى جهة زميلى لأودع مالى الوداع الأخير فاذا به واقف فى مكانه ، وإذا بالطين قد قيد الجمل ، وإذا به لا يستطيع الحراك . وفى اللحظة نفسها تخلص حمارى وتحرك ! فكانت أسعد لحظة مرت علىّ فى حياتى

ولحقت بزميلي فلم أعبأ بالخرج فأشعره باهتمامي له بل سرت حتى خرجت بحماري ورجعت فحملت «مخلوقة» الجمل، وحمل هو الخرج، وبعد أن أخرجناها رجعت أنا لأقود الجمل إلى الفضاء.

«هذه الحركات أماتت الشك في نفسه ولم يعد يعقل أن في هذا الخرج شيئاً يسترعي الانتباه، فجلسنا قليلا لنرتاح ولم أذكر له شيئاً عن فعلته وتركه لي في ذلك المأزق الحرج، بل أخذت ألاطفه لأنسيه كل شيء. وكان الليل قد ألم بنا والظلام حالك وكل شيء حولنا هادئ هدوء الموت، فلا تسمع في ذلك الفضاء الواسع إلا أصوات الصراصير يتخللها بين آونة وأخرى عواء الضبع البعيد. وفي هذا الجو الصامت والوحدة الشاملة أراد صاحبي أن يسبر غور شجاعتي فأخذ يتهم الجلابة في شجاعتهم مرة ويثني عليهم أخرى فأعدت على سمعه قولي السابق «إننا يامعشر الجلابة لا نهاب شيئاً، والمال عندنا هو الحياة بل الحمار الحقير ربما تزهق الأرواح البشرية التي تطمع فيه!».

«ولما انتصف الليل أردنا أن ننام قليلا فترلنا عن دابتنا، واستندت أنا على سرج حماري ورجوته هو أن يتكيء على «الخرج» حتى ينام مرتاحاً ففعل ونام نوماً هادئاً عميقاً، أما أنا فلم أنم بل تناومت حتى إذا ما طلع الفجر أيقظته واستأنفنا السير. وبشروق الشمس كنا في سوق الرهد ولقي زميلي بعض معارفه وحيوه فاذا بالزميل هو «كلفاح» أشهر قطاع الطرق والذي قضى على أرواح عديدة والذي تطارده الحكومة ولا تعرف له مخبأ. وفي تلك الساعة كنت قد اتفقت مع احد الأعراب على شراء ما عنده من صمغ، وتناولت خرجي من الزميل وأخرجت على مرأى منه الاربعين جنيهاً التي كانت في حوزته خمس عشرة ساعة دون أن يعلم! فنظر إليها في حقد وأسف ثم قال: «إنك أمكر من رأيت من الجلابة». واتخذني صديقاً من ذلك اليوم وأخذت منه «جوازاً للمرور» على ألا يعترضني أحد من جنوده العديدين» اهـ.

المسرحية :

والمسرحية القصيرة أو الطويلة قليلة فى هذه الفترة قلة تلفت النظر . ويظهر أن اعتماد الممثلين فى المسارح السودانية حينئذ كان فى الأكثر الأعم على التمثيليات المكتوبة باللغة الدارجة أو التمثيليات المؤلفة فى الأقطار العربية الأخرى . على أننا نجد محاولات لا بأس بها فى صدد التمثيلية القصيرة منها مسرحية نشرت فى مجلة الفجر (١) يحاكى فيها كاتبها فكرة الفنان «وليم هوجارث» فى مسرحية (زواج المودة) . أما الكاتب السودانى فيسمى مسرحيته (زواج المصلحة) وتقع فى خمسة فصول . وهى تصور كذلك بعض مشاكل الأسرة السودانية . فى الفصل الأول يذهب أعيان المدينة الى الشيخ على وهو شيخ فى الستين . ويتقدم حسن افندى بطلب الى الشيخ على أن يزوج ابنه عمر افندى من ابنة الشيخ على . فيوافق . ويتفقون على المهر وهو ستون معجلة وأربعون مؤجلة . وفى الفصل الثانى — بعد مرور أربعين يوماً على زواجهما — تظهر الزوجة «أسماء» مستلقية على أحد المقاعد الطويلة فى غرفة نومها . ودقت الساعة الثانية عشرة من منتصف الليل ولكن زوجها ، عمر افندى ، لم يحضر بعد الى منزله وبعد فترة يدخل عمر وهو سكران ويخلع سترته ويستلقى على سريره ، وزوجته أسماء لا تحرك ساكناً . وفى الفصل الثالث ، بعد مرور عام ، يظهر مجلس من النساء وهن جالسات على عنقريبات ويتحدثن فى وقت واحد . وقد احتضنت الزوجة فى حجرها طفلها وهو ابن شهرين . والنساء يحرضنها على مغادرة البيت وترك زوجها لأنه أهملها وازدراها . وتأخذ الأم بنتها وتغادر المنزل . ويخرج النساء جميعاً مع «أسماء» وأمها وهن يحدثن فى أثناء خروجهن جلبة وضوضاء . وفى الفصل الرابع يظهر مجلس من الرجال فى منزل الشيخ على جاءوا يتوسطون لديه لرد الزوجة الى عمر افندى . فيتقبل الشيخ الوساطة وتعود الزوجة الى دار زوجها .

---

(١) ١٣ / ٦٠٤ — ٦٠٨ وهى من غير امضاء

وفى الفصل الخامس، والأخير، تظهر غرفة نوم أسماء فى بيت زوجها وقد عادت اليه، ويبدو على الغرفة أثر الاهمال الشديد، وتبدو أسماء نفسها مريضة راقدة لاتستطيع الحركة، يحيط بها نسوة، والقلق باد على وجوههن. وبعد قليل تتململ أسماء، ويزوغ بصرها. وتموت فى وسط العويل والصياح.

تاجوج :

كتب هـذه القصة بالعربية الفصحى الأديب عثمان محمد هاشم من أسرة (الهاشماب) وإليها ينتمى عـدد من علماء السودان وأدبائه. ولد فى بربر ١٨٩٨م وكان تعليمه مدنياً والتحق بخدمة الحكومة ١٩١٥. وليست القصة اختراعاً، فقد كانت نواتها معروفة متداولة بين قبائل الحمدنوة والحمران وغيرهم باللغة الدارجة. وهى من قصص الحب الممتزج بالبطولة فهى نموذج لقصص الاتجاه الأول (اتجاه الأدب الشعبى البطولى)(١). ولذلك يعد نقلها إلى العربية الفصحى محاولة ناجحة فى إحياء هذا الاتجاه القومى القديم فى ثوب عربى فصيح. وقد أضاف الكاتب إلى نواة القصة تفاصيل استمدها من الخيال بما لا يخرج عن روح القصة(٢). ففصّل القول فى غارات الحمدنوة والحمران، وفى وصف الغابات والحياة فيها وأساليب الصيد وحفلاته(٣). ولسنا بحاجة إلى بيان الأثر القومى فى هذه القصة فان ما ورد فيها من وصف للبطولات والعادات والحوادث ينطق بقوميته السودانية، وإن كان الكاتب قد استعان بخياله وذاكرته فى تصوير عواطف الحب بين المحلق وتاجوج،

---

(١) راجع الباب الأول من القسمين الثانى والثالث. وهناك مسرحية كذلك تمثل فى السودان لتاجوج. ويظهر أن القصة كانت موضوعا ألف فيه عدد من الأدباء باللغة الدارجـة. وفى إحدى صورها الدارجة ظهرت القصة فى أوزان الدوبيت.

(٢) راجع مقدمة تاجوج

(٣) مثلا تاجوج ٨، ٤٣، ٥٤، ١٠٨ — ١٠٩، ١١١، ١٢٨

وتأثر فى ذلك بما تأثر به كتاب الأقاصيص ، من الأوصاف الجامحة المسرفة التى نجدها فى قصص العرب الغرامية ونحوها .

الحمران قبيلة صغيرة من قبائل البجة فى شرق السودان ، وكان بينهم وبين الهدندوة ثارات . وأكثر عملهم رعى الابل والماشية ، وكانت لهم خيل كثيرة فيما مضى . وكانت « تاجوج » بين نساء الحمران ذات جمال فاتن يضرب به المثل . والظاهر أنها كانت تعيش فى الربع الأول من القرن التاسع عشر(١) . وكان المحلق أحد أبطال الحمران السبب فى انتصار قبيلته على الهدندوة فى عدة معارك . كما كان مغرماً متيما بتاجوج .

أخذ المحلق يكاتم حبه لتاجوج ، ولكنها شعرت بانشغاله بها وتبلبل أفكاره من أجلها فراحت تبالغ فى العطف عليه والاهتمام بكل ماله صلة به . وكانت الركبان تتغنى بجمال تاجوج ويعدونها «ظبية الحمران وملكة جمال هذا الزمان»(٢). وصمم المحلق أن تكون تاجوج له وحده . وعزم على مفاتحة عمه الشيخ عكد زعيم قبيلة الحمران فى الزواج من تاجوج(٣).

ولم يمتنع الشيخ والد الفتاة من الموافقة على زواج المحلق بابنة عمه تاجوج . وابتهج المحلق لموافقة الشيخ على زواجه ، ثم اضطرته بعض الظروف أن يسافر إلى الجنوب ، وطالت غيبته هناك ، وازداد شوقه إلى تاجوج . فلما عاد إليها دفعه الشوق الحبيس والهوى الدفين إلى أن يطلب إليها « أن

(١) ذكر نعوم أنها كانت تعيش فى أواسط القرن الماضى (١/٥٩) ولكن هاروود — وتبعه الدكتور عوض — يقرر أنها عاشت فى أواخر عصر الفونج حوالى ١٨٢٠ (مدونات ٢٤/١٩٧ ، عوض ١٥٧).

(٢) تاجوج ٣٨

(٣) نعوم شقير يسميه الشيخ أوكد . أما الدكتور عوض (١٥٧) فتختلف قصته اختلافا أساسيا . فهو يذكر أن (أكاد) اسم لبطل هدندوي كان منافساً للمحلق فى حب تاجوج ، وأن المتنافسين تقاتلا فى معركة هائلة انتهت بموت أكاد وانتصار المحلق . ويذكر أن تاجوج كانت أميل إلى الفتى الهدندوى فلما قتل اضطرت إلى الزواج من المحلق . كما أنه لا يذكر اسم الشيخ والد الفتاة . وهذا كله مخالف لما ورد فى قصة عثمان هاشم . ولعل الدكتور عوض استقى قصته من ملخص هاروود الذى نشر فى المدونات ٢٤/١٩٧ — ١٩٩

تتجرد من ثيابها وتمشي عارية الجسم أمامه جيئة وذهاباً حتى يتمتع ناظريه بما وهب جسمها من جمال ساحر وتقاطيع تقطع نياط القلوب»(١). ولكن هذا الطلب لم يرق في نظر تاجوج، بل أزعجها وأثار حفيظتها، وأحست أنه مس كرامتها وجرح شعورها، كأنها أحست أن مثل هذا الطلب إنما يطلب من جارية تشترى من سوق النخاسة وليس من تاجوج بنت زعيم الحمران، وملكة جمال ذلك الزمان. فبيتت النية على الطلاق ولكنها احتالت لذلك الأمر فسألته: «فإن نفذت لك رغبتك فماذا عساك أن تجزيني عن هذا الصنيع»؟ قال لها لك ما تريدين، وأقسم لها بأن ينفذ كل ما تريده وتطلبه مهما يكن عسيراً وإن عرضه للهلاك. فلما أخذت منه موثقاً تجردت أمامه عن ثيابها.

وجاء دور وفائه بوعده فوقفت يلوح عليها سيماء الجد والتأثر والصرامة، وقالت له: «أنا لا أطلب منك غير الطلاق»(٢). وهنا تبدأ حياة جديدة للمحلق مفعمة بالأسى والبؤس والتشرد. فقضى بعد ذلك أياماً عابسة ثقيلة الوطء على نفسه وعلى الحي بأجمعه، لأنه كان محبوباً من أهله وعشيرته. وانقطع عن الحي أياماً في أطراف الغابة. وفي ذلك الحين كانت الهدندوة تتأهب من جديد للغارة على الحمران انتقاماً لثأر قديم. وتناسى المحلق مصابه وآلامه، وأبلى في القتال مع قومه الحمران بلاء حسناً. ولكن أعاصير الأسى كانت تنتابه وتقض مضجعه، ولم تزل به حتى أوردته موارد الهلاك، فحمل إلى عشيرته وهو يعالج سكرات الموت، وجاءت تاجوج تشيع حبيبها وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة، فأكبت على جثمانه تقبله وتضمه باكية جازعة.

وبموته تنفس الهدندوة الصعداء، وشعروا أن الكابوس الذي ظل جاثماً على صدورهم وقتاً طويلاً قد زال، فأعادوا الكرة على الحمران، وتدفقوا كالسيل إلى ديار الأعداء، وأوقعوا بهم في قسوة المتشفي، وسبوا نساءهم، ومن بينهن تاجوج. ووقعت تاجوج في سبي فتى من الهدندوة، فاحتفظ

---

(١) تاجوج ٦٢ (٢) نفسه ٦٥

ذلك منافسيه من فتيان المدندوة ، وجرى القتال بينهم ، وأطاحت السيوف بزهرة شبابهم من جراء تنافسهم على تاجوج . وساقت هذه الحال أحد شيوخهم إلى فكرة يتخلص بها من رأس الفتنة (تاجوج) حتى يتوقف القتال ، ويهدأ الروع ، وتزول الأحقاد من النفوس ، فعمد إلى خيمة تاجوج ، واستاقها إلى ساحة القتال ، وطعنها طعنة قاتلة أمام أنظار القبيلة .

نلاحظ على القصة ، من حيث بناء هيكلها ، أن التمهيد الذى صاغه الكاتب لطلب تاجوج الطلاق من زوجها لم يكن كافياً لاقناع القارىء بضرورة هذا الطلب . فقد كانت تاجوج تحب زوجها حباً شديداً ، ولم يكن غريباً عنها بل كان ابن عمها ، ولم يبد منذ علاقتهما الأولى شيء يدل على أن الصلة التى كانت بينهما قد وهت أو كانت مفتعلة ، ولا أحسب أن رغبة المحلق فى أن تتجرد امرأته عن ثيابها أمامه شيء يستحق كل هذا الغضب ، وكل هذه الضغينة . لقد كان لزاماً على القصاص أن يغيروا من مجرى حياة المحلق حتى يصوروا ماحدث له بعد من المآسى وما لقيه من الآلام والمتاعب ، وكان لزاماً عليهم أن يصنعوا للقصة (نقطة تحول) ، ولكن موضع المؤاخذة هو أن يكون إصرارها المفاجىء على الطلاق هو هذه النقطة .

وكان فى إمكان كاتب القصة أن يمهد لهذه النقطة تمهيداً أقوى وأكثر جرياً مع المنطق والمعقول ، وقد أورد هارووود فى المدونات ـ وتابعه الدكتور عوض فى كتابه (السودان الشمالى) ـ ملخصاً لصورة أخرى من قصة تاجوج ، وفيه يظهر أن المحلق لم يكن محبوباً لدى تاجوج ، ولا لدى الشيخ والدها لأنه كان يشهر بها فى الشعر ، ثم اضطرت تاجوج للزواج من المحلق اضطراراً ، ولو أن عثمان هاشم كان قد اختار هذه الفكرة لقصته لكان تمهيداً أقوى وأكثر منطقية من الفكرة التى أوردها فى الكتاب .

على أن كاتب القصة قد نجح فى تصوير شخصيتى المحلق وتاجوج وغيرهما نجاحاً ظاهراً فصور مواقفهم وهيئاتهم وحركاتهم تصويراً موفقاً . كما أن عناصر التأثير فيها كانت قوية إلى حد ما ، ففيها تصوير لروعة البطولة

والدفاع عن العشيرة ، ولحالة المحلق النفسية قبل أن يظفر بتاجوج حين كان مرحاً مبتهجاً مدلا بقوته معتزاً ببطولته ، وبعد أن طلقها حين أصبح سادم الفكر مشتت العقل ، منطوياً على نفسه ، محباً للعزلة . كما نجح في تصوير إخلاص « سالم » لسيده المحلق ووفائه له وذهابه معه إلى الغابة وتوفره على خدمته(١). وقد استعان الكاتب بخياله وذاكرته وموهبته في نظم الشعر ؛ وله في ثنايا القصة شعر رصين يقترب كثيراً من شعر المتيمين الأوائل ؛ فمن ذلك قوله على لسان أحد الركبان وهو يحدو مطيته :

تشكيت من قطع المهامه في الدجى   ونالك من سير النهار لغوب
متى تشربي من ماء تاجوج ترتوى   وكم نهلت من قبل شربك نيب
وطاب لها من أرضها كل نابت   وتاجوج هيفاء القوام لعوب
سلام عليها من بعيد لعلها   ترد تحايانا ونحن قريب

ولعل الكاتب أفاد كثيراً من أخبار العذريين العرب من أمثال مجنون ليلى وقيس لبنى وغيرهما ، فبينها وبين قصتنا تشابه واضح . ويظهر أن هذا التشابه كان قائماً في قصة تاجوج القديمة ، ذلك أن نعوم شقير يلاحظ في القصة التي وقعت في يده أن المحلق بعد طلاقها هام على وجهه ، وأنشد في حبها الأشعار يحاكي فيها مجنون ليلى(٢) . ويقول كاتب قصتنا هذه إن تاجوج أحبت حباً ملك عليها المشاعر كما أحبها هو حباً فاق كل وصف حتى ذكرا الناس بجميل بثينة ، وقيس لبنى وصاحب مي(٣) . ومن اليسير أن نتذكر ما لقيه المجنون من تشرد وتوحش ومن ثورة نفسية ، حين نسمع القصة تصف المحلق بعد طلاق زوجته بأنه (قد تطايرت الاشاعات بأن المحلق قد جن ، وهام على وجهه ، وخالط الوحوش ، وأصبح لايعرف له مكان)(٤) . على أن قصة تاجوج تختلف عن قصة المجنون في أن المجنون لم يتزوج من ليلى بل ظل محروماً من زواجها حتى مات ، في حين تزوج المحلق محبوبته

---

(١) تاجوج ١٠٣ ـ ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١١٦   (٢) نعوم ١/٥٩
(٣) تاجوج ٦   (٤) نفسه ٨٠

ثم وقعت آلامه ومتاعبه بعد ذلك ، ولذلك كانت القصة من هذه الناحية بقصة قيس ولبنى أشبه(١) .

أما أسلوب القصة فهو من النوع المرسل الذي لا يعاني شيئاً من السجع ولا الموازنة بين العبارات . لا يدخله شيء من الزينة البديعية ولكنه يحسن اختيار الألفاظ ، ويحسن الوصف . فمن ذلك وصفه لاحدى غارات الحران بقيادة المحلق قال : « تحرك المحلق بمن معه يقصدون ديار الهدندوة للغارة عليها ، وكان قد مر على غارة الهدندوة على الحران خمسة عشر يوماً .. كانت خيل الحران مصطفة خلال التلال الصخرية الصغيرة التي تحيط بالناحية الشرقية لأكبر أحياء الهدندوة . ونزل الفرسان للراحة والاستجمام استعداداً للغارة . وقبيل طلوع الفجر داهمت الخيل بقيادة المحلق منازل القوم في عنف وقسوة ، فاضطرب الحي اضطراباً عظيما ، وهاجت الابل ، وماجت الماشية .. فحل الرعب بالمكان ، ودب الذعر في النفوس ، وضج الصبيان والنساء بالصياح ، والكلاب بالنباح ، لفرط ما نالها من الذعر أثر المداهمة المفاجئة ، وهي غارقة في نوم هادىء وسبات عميق في أهدأ ساعات الليل » (٢) . ويصف منظر أسد رآه المحلق وخادمه «سالم» في الغابة «وإنهما في طريقهما ذات يوم من الصيد إلى المأوى أبصرا أمام سور الدار سبعاً هائلا يزأر في ثورة وهياج يريد أن يصل إلى الماشية التي بداخل السور ، ولكنه لا يستطيع ، وقد اضطربت تلك الحيوانات المسكينة من شدة الخوف لزئيره . فلما أعيته الحيلة في الدخول — لمتانة السور وتغطيته بالأغصان الشائكة — أقعى أمام باب السور لا يريم » (٣) .

غير أننا نأخذ على أسلوب القصة أمرين : أحدهما أن الكاتب لم يحاول أن ينسق العبارات أي نوع من التنسيق الذي يزيد الأسلوب رونقاً وجمالا . فاختيار الألفاظ ، وإجادة الوصف ليس كافياً لابراز الأسلوب في صورة جميلة . ولعل القارىء قد لاحظ في وصفه لغارة المحلق ، ولمنظر الأسد أن الجمل متراكة ، وليست متسقة ، كما أنه أحياناً يربط بين الجمل

(١) قلم ٤/٢٧ (٢) تاجوج ٩٢
(٣) نفسه ١١١

القصيرة بروابط ليست من النوع الخفيف . فهناك روابط خفيفة كالواو والفاء ونحوها. والربط بين الجمل بهذه الروابط قد يبدو فى كثير من الأحيان أخف على السمع من الربط بأدوات ثقيلة مثل كما ، وفيما لو ، وبالرغم من ، ونحو ذلك . والكاتب الماهر ، وإن كان موقناً بأن أمثال هذه الأدوات لازمة فى اللغة فما خلقتها اللغة عبثاً ، فهو يعلم جيداً أن التقليل منها قد يعين على إبراز الأسلوب فى صورة أجمل . ولعل من الملاحظ أن أسلوب طه حسين يقال ما استطاع من أمثال هذه الأدوات الثقيلة . ولكن لنستمع إلى هذه العبارات من قصة تاجوج : « أما رأى الآخرين ، فهو عدم متابعة القتال والاكتفاء بالاستعداد (فيما لو) حاول العدو استئناف القتال (مدللين) بأن الابل لا تصلح لمقارعة الخيل ولا قدرة لها على الكر والفر (كما) تفعل الخيل (بالرغم من) أنها كانت أضعاف الخيل (فى حين) انتشر بينهم فى سرعة البرق بقصد او بغير قصد فكرة مخيفة ، وهى ان فى الغابة المحيطة بهم . . . رجالا تختفى وخيلا تكمن للغارة (عند ما) يلتحم الفريقان (كما) حدث فى التحامنا معهم »(١) . وقد يحاول القارىء أن يتوقف قليلا فى خلال هذه الفقرة ، فلا يكاد يجد موقفاً مناسباً يرتاح عنده ويقف لديه ليواصل السير فى قراءة الفقرة . ليس على القارىء فى هذه الفقرة إلا أن يمضى فى قراءتها من أولها إلى آخرها مهما يكلفه ذلك من ملل وضيق ، وإلا توقف فى مكان غير مناسب للوقوف . والسر فى ذلك هو حرص الكاتب على ربط عباراته بهذه الروابط الثقيلة التى لا يستطيع القارىء منها فكاكا . وكان فى استطاعة الكاتب أن يتجنب هذه الروابط أو بعضها بأن يبدأ جملة جديدة . ومثل هذا الأسلوب إن كان يصلح للمقالات العلمية ، فهو لا يصلح فيما أعتقد للقصص والكتابة الفنية ؛ وفى نظرى أن الربط بين الجمل على هذا النحو أحياناً ، كان من الأسباب التى جعلت أسلوب ابن

(١) ص ٩٧

المقفع ، الكاتب الفارسي القديم ، لا يروق في نظر بعض النقاد المحدثين .

والشيء الثاني الذي نأخذه على أسلوب القصة هو بعض هنات نحوية قليلة ، نخص منها بالذكر تكرار كلما في قوله : « وكان كلما قرب الركب كلما ازداد اهتمام الشيخ » . والصحيح « وكان كلما قرب الركب ازداد الخ . . . » (١) .

موت دنيا :

وهو عنوان كتاب ترجم فيه الكاتبان محمد أحمد محجوب وعبد الحليم محمد فترة مشتركة من حياتيهما . فالكتاب ترجمة وسيرة شخصية ، والكاتبان من هذه الصفوة المثقفة التي حملت منذ الجيل الماضي لواء النهضة الأدبية والاجتماعية في السودان . فالكتاب يصف حياة مثقفين وما جرى في فترة منها من أحداث في كلية غردون التي تخرجا فيها ، وفي المجتمع السوداني الذي لقي في تلك الفترة ثقافة جديدة تسربت إلى عقول فئة من أبنائه فوقف الناس إزاءها مواقف شتى صورها الكاتبان ، وأضفيا عليها لوناً يمثل وجهة نظرها الخاصة إزاء تلك الثقافة وتأثيرها في العقول والنفوس والأوضاع .

ولا يسع الناقد إلا أن يقسم الكتاب قسمين : القسم الأول ، يشتمل على الفقرات الثماني الأولى (لغاية صفحة ٤٩) ؛ ثم القسم الذي يليه إلى آخر الكتاب . أما القسم الأول فقلما نجد فيه الأثر القومي ظاهراً ، لا نستثني منه إلا الفقرة الخامسة (من ص ٢٦ — ٣٢) . وفيما عدا ذلك فإن أسلوب الحفظ والذاكرة يلعب دوراً هاماً في هذا القسم ، ومع أن الكاتبين يعدان في طليعة الدعاة إلى الأدب القومي السوداني ، فإننا حين نقرأ هذا القسم

---

(١) وهنالك هنات أخرى لعلها مطبعية ، كقوله ثلاث جياد (١٢) وازهل (بالزاي) ص ٦ ، ٧ ، ١٣٠ ، ١٣١ كلها وردت بالزاي والصحيح بالذال . تحليها الاثنان (٤٢) والصحيح تحليها اثنا الاثنان . وألا تفترى ؟ والصحيح تفترين (٦٦)

يخيل إلينا أن كاتبيه يمثلان طبقة مثقفة بعيدة عن الظواهر القومية الوطنية التى تنطق بها البيئة السودانية الخالصة. فإذا تحدثنا عن الحب فالحبيبة فتاة مترفة حسناء تركب عربة دوكار (ص ١١) وإذا تحدثنا عن الأغانى والأنغام فإنما يلذ لهما سماع (سيمفونى بتهوفن الذى وضعه وقد بدأت العلة تنتابه) (ص ٤٤) وإذا تحدثنا عن الملاهى ذكرا (بار بريطانيا) GB الذى يجمع زهرات الخرطوم وربات الجمال فيه حيث الرقص والمرح والأنغام التى تنبعث من خلال الأشجار والأنوار الخافتة (ص ٤٤). على أننا لا ننكر ما لهذه الظاهرة من أهمية فى تمثيل حياة منتقى ذلك العصر، ولا ننكر أنهما لا ينسيان أن يقارنا — مقارنة خاطفة — بين هذه الحياة الجديدة وبين التربية القديمة التى نشآ عليها، فيذكران ذلك الصراع النفسى الذى يشعر به المتحضر الذى يعاوده الماضى بين الحين والحين أو يحرص على التوفيق بين حياته الراهنة، ونشأته الماضية (ص ٤٦ — ٤٧).

على أن القسم الثانى من الكتاب ملىء بالآثار والحوادث القومية السودانية. غير أننا نلاحظ أن الكاتبين فيما يظهر تعمدا كتمان الأسماء وبيان التاريخ الزمانى والمكانى لكثير من الحوادث. وإذا كانت هذه الاشارات المبهمة إلى الحوادث والأسماء معروفة لدى عدد من المعاصرين لهذه الفترة فإن كثيراً من السودانيين وغير السودانيين يتشوقون إلى تاريخ واضح لهذه الحوادث وأبطالها. وكتب السيرة تعنى فيما تعنى به، بالجانب التاريخى. وستظل هذه الاشارات مبهمة فى أفهام الناس مالم يعودوا إلى أصحابها ليعرفوا جلية أمرها وتفاصيلها، وأخشى أن يفقد الكتاب بمرور الزمن جوانب هامة من قيمته التاريخية.

وأسلوب الكتاب فى القسم الأول ملىء بالاقتباس والاستشهاد بالشعر وبغير الشعر[1] كما أن معظم هذا الجزء يتضمن مطارحات أدبية وذكريات متفرقة عن وقائع أو تصورات غرامية. فإذا أخذنا فى قراءة القسم الثانى

---

(١) ص ١٥، ١٦، ١٦ — ١٧

رأينا الكتاب يقلل من الاستشهاد، ويدخل فى موضوعات أكثر أهمية، وتبدأ الحوادث فى التسلسل والوضوح نسبياً .

والكتاب ملىء بأوصاف الطبيعة، ولا سيا المناظر القمرية . فمن ذلك قوله :(هبت نسمات الفجر عليلة بليلة غير حاملة معها ما اعتادت أن تحمله من ذرات الرمال فى ذلك الركن الجنوبى من الخرطوم، وتحركت أوراق تلك الشجيرات التى نمت بفضل كدنا وعملنا فى تلك الصحراء الجدباء)(١) .

ويميل الكتاب أحياناً إلى استخدام الأسلوب الحاضر العيانى لوصف الحوادث الماضية، فيقول مثلا فى صفة امرأة حسناء كانت تنتظر حبيبها فى حديقة الحيوان : (وهى تتهادى فى مشيها مشى الغمامة لاريث ولا عجل، ونحن نتبعها ومعنا عم لا يزال فى قلبه بقية من شباب . ولم تختر موضعاً تجلس إليه إلا المقعد الذى يقابل الأسد . يا لها من جريئة جشمة . أنانية قد قضت على كل القلوب فلم يبق إلا قلب الأسد أو هكذا تصطاد الظباء الأسود . وها هو حبيبها يدخل الحديقة من الباب الجنوبى ويمشى نحوها مسرعاً . إنه قنيصة اليوم . مسكين سيعارض الأسد . ها هو مقبل عليها وقد التقى المحبان . فلنتصرف إلى موضع آخر من الحديقة)(٢) . فنلاحظ فى هذا الأسلوب استخدامه للفعل المضارع وتصويره للحادثة على أنها حاضرة نصب عينيه . كما نلاحظ كثرة الفصل بين الجمل، والاقتباس فى قوله مثلا (مشى الغمامة لاريث ولا عجل) والتلاعب القديم بالأفكار (كالجمع بين الظباء والأسود فى الوصف) .

وأحيانا نجد أسلوباً فيه تأثر ظاهر بطه حسين، مثال ذلك قوله : (وإذا ما جن المساء تجمع فتيان الحى، وأخذوا فى أنس مديد وحديث برىء، وأخذوا يسألون هذا الفتى عن الخرطوم وعن البقعة وعن الدراسة فى الكلية وعن الترام الذى يسير بالبخار والذى أخذ المسئولون يفكرون فى كهربته، وإذا الفتى يحدثهم عن كل ذلك مرة فى إسهاب وأخرى فى إيجاز، وإذا

---

(١) موت دنيا ٣٨ (٢) نفسه ص ١١

الحديث يتشعب ، وإذا الفتى يصرفهم فى لباقة ليحدثوه عن الحى وما فيه من أحداث ، وإذا بواحد منهم الخ...)(١) فواضح أن فى تكرار أوائل الجمل المتتالية ، وفى تقطيع العبارات وتشقيقها ، أثراً قوياً من أسلوب طه حسين . على أن هذا التأثير يقل كلما تقدمنا فى قراءة الكتاب ، إذ تضعف آثار التقليد ، وتقف أمام أسلوب مرسل يعنى بالمعانى ، وتزدحم فيه الأفكار وتتلاحق ، ولا يخلو أن يعثر القارىء بين الحين والحين بقطع تمثل أسلوباً يتدفق قوة وحرارة معاً ، فمن ذلك قوله (أما نحن الذين عرفنا الحزن قبل السرور ، وشعرنا بالبغض قبل الحب وصهرتنا الآلام ، وتسامى بنا شعور الاضطهاد ، فلا يعرف الموت إلى نفوسنا سبيلا ، تجاربنا تتجدد ، وحبنا لا يفنى ، وقلوبنا لا يدركها الكبر) (٢) .

---

(١) موت دنيا ٢٨ (٢) ص ٥٤

الباب الخامس

الكتابة النقدية

فى ١٩٢٧ كتب حمزة طنبل فى جريدة الحضارة السودانية يدعو الكتّاب إلى أن يظهروا أمام القرّاء بمظهر لائق ، ذلك أنه لاحظ أن بعضهم تطاول على بعض بما لا يليق من جارح القول ، ويفسر حمزة هذه الظاهرة بقوله (وهذا منشؤه فى الغالب عدم اكتمال تربيتنا ووجود فراغ كبير من نفوسنا لم يزل قفراً خرباً فى حاجة عظمى إلى الاصلاح والتعمير . . . . فالشخص الذى يحسن كتابة سطرين يزعم أنه صار كاتباً ، ويتأفف من النقد الصحيح البرىء ! والشخص الذى ينظم من الشعر بيتين يرى فى نفسه أنه أصبح شاعراً ، فيملأ الأرض شدواً هو أشبه بالصخب على سبيل الاعلان عن نفسه . . والناقد لا يتقدم للنقد إلا وهو مزود بالغرور مدفوع بدافع الرغبة فى الظهور على حساب غيره)(١) .

والواقع أن فكرة النقد على صفحات الجرائد والمجلات كانت جديدة على الناس فى ذلك الحين ، أو على الأقل كانت تسلك طريقاً لم يعهد بعد بالتقاليد المرعية فى نقد الأشخاص والأفكار . وكان من الطبيعى أن نجد النقد يتخبط فى سبيل يختلط فيها النور بالظلام ، ويظهر أنه ظل فى طريقه يتلمس لحب الطريق بضع سنوات بعد هذا التاريخ . ففى سنة ١٩٣١ كتب أحد كتاب مجلة النهضة السودانية يثبت أن النقد فى الصحف اتجه وجهة التعيير والتشهير ، ورأى أن النقد ليس صالحاً لبلاد ناشئة مثل السودان ، فالمقالات القوية التى تنشر من وقت لآخر وأريد بها نقد أشخاص معينين أو غير معينين إنما تنم على غيظ مكتوم ، أو حسد دفين ، وأنانية فاضحة(٢) .

---

(١) طنبل (١) ١٠ — ١١ (٢) نهضة ٨/١٦

ولكن النقد كان فى مجلة النهضة قد خطا خطوات موفقة على أيدى روّاد النهضة من أمثال عرفات ، ومحمد عشرى ، وعبدالله عشرى ، ومحجوب وغيرهم ، وعلى أيديهم أيضاً بلغ النقد مستوى عالياً فى مجلة الفجر وغيرها منذ (١٩٣٤) . ورأينا النقاد يتجهون فى النقد مذاهب شتى كل لما يسرت له ثقافته وطبيعته (١) فرأينا فريقاً يعنون بالنقد الفنى (٢) وفريقاً آخر يعنى بالنقد التاريخى الفنى معاً (٣) وفريقاً ثالثاً يعنى بالنقد العام .

الطريقة الفنيــة : ولهــذه الطريقة بين كتاب النهضة الحديثة أنصار كثيرون لا يعنون بتاريخ الأدب وعصوره ، ولا يعنون بدراسة البيئة التى أنتجت الأدب إلى جانب دراسة الأدب نفســه ، ولا يهتمون بالآثار القومية فى الأدب ، ولكنهم يدرسون الأدب من حيث هو فن بقطع النظر عن البيئة ، والآثار القومية ، والعصور التى مرّ بها . وأصحاب هذه الطريقة من نقاد السودان ، لم يعرضوا للتاريخ الأدبى ليس لأنهم يرون أنه غـير ضرورى لفهم الأدب ، بل لأنهم فى الغالب كانوا أميل إلى تقرير خصائص القطعة الفنية ، فشغلهم ذلك عما سواه ، وربما عرضت لهم شخصية أدبية فتحدثوا عنها فى مقالة أو بضع مقالات . وحسبنا أن نختار الناقد حمزة طنبل فى كتابه الأدب السودانى مثالا لهذه الطريقة .

حمزة طنبل الناقد : قرأ هــذا الناقد كثيراً من أدباء مصر والشرق ، ولا سيما العقاد والمازنى . ولولا ضعف فى أسلوبه لتبوأ بنقده الفنى المنزلة الأولى بين النقاد السودانيين . وهو يقول أنه أول من نطق باسم الأدب السودانى ، وأراد أن يوضح العوامل التى تنميه(١) . كتب مقالاته النقدية فى جريدة الحضارة فى سنة ١٩٢٧ ، ثم نشرها فى كتاب الأدب السودانى . ويعد طنبل بهذه المقالات من أوائل من وجهوا الأدب السودانى وجهة جديدة جديرة بالاعتبار ، ولعل أهم ما تعرض له من توجيهات نقدية يلتقى فى جدولين كبيرين :

---

(١) طنبل (١) ٦٥

الجدول الأول : يتعلق بجملته على الشعر التقليدى . وهو لا ينسى أن يبرر تغلب الشعر التقليدى على أدب السودان تبريراً منطقياً ، وهو أن بين السودان وبلاد العرب شبهاً كثيراً ؛ فالسفر إذا استثنينا ما طرأ على المواصلات من التحسين بعد الحرب العظمى ، يكون بالجمال فى كثير من الأحيان ؛ وتربة الأراضى ، وحالات الجو فى مختلف الفصول ، وطرق المعيشة تشبه ما فى السودان من أغلب الوجوه . والسكان ينقسمون إلى قبائل . والأحساب والأنساب والأقطاب لهم اعتبارهم الخاص . فهذا وغيره إنما يطبع الشعر السودانى بطابع التقليد للشعر العربى ، ثم إن أهالى السودان ليسوا إلا أحفاد أولئك العرب[1] . غير أن هذا التشابه لا يمنع أن يكون للطريقة التقليدية عيوب ، وأن يتجه شعراء السودان إلى إصلاح هذه العيوب ؛ فى هذه المآخذ التشطير ومعارضة القصائد القديمة . لا شك أن الشاعر المبتدىء يستفيد منهما ، فليس من بأس أن يتعلم الشاعر التشطير والمعارضة فى مرحلة الغرزمة ، فإذا تمكن من الفن ، وتربت فيه ملكة التجديد والابداع ، فعليه أن يطرح التشطير والمعارضة ، وإلا ظهر شعره فاتراً ضعيفاً[2] . والشاعر المقلد شاعر ناقص النفس يحاول أن يتم نقص نفسه من كمال نفس غيره كالمصور الذى يزيد صورتك تحسيناً من عند نفسه[3] .

والكذب والثرثرة من عيوب الطريقة التقليدية ، كأن يبدأ الشاعر قصيدته بالغزل ، (حين لا يكون هناك فتاة رأتها عين الشاعر ، ولا قالت له ولا قال لها) ؛ فهو يأخذ على الشاعر « على أرباب » مثلا ، أن يبدأ قصيدته التى يودع بها أحد الانجليز بقوله :

رأتنى فتاة الخدر عينى تقطر ودمعى من جفنى يسيل ويحدر

ويرى أن تخلية البضاعة اقتضت هذه البداية ، ولكن أدب هذا العصر

---

(١) طنبل (١) ٣٨

(٢) نفسه ٤٠ — ٤١ (٣) نفسه ٤١

لايستسيغها (١) . أما حث الناقة فمثاله قول الشاعر أحمد المرضى فى قصيدة يمدح بها « الزبير رحمه » :

نزع الفؤاد إلى مرابع صبهم	وهمت سحائب أدمعى بالعندم
سحاً كصوب المزن فى تسكابه	وجرى بسيل فى خدودى مفعم
وتلوح لى بين المرابع أبرق	(لمعت كبارق ثغرها المتبسم)
فشددت رحلى وانجهت ميمماً	جرعاءها فى جنح ليل مظلم
أخذت تصوب ناقتى كسحابة	أو أنها طارت بريش القشعم
طوراً تغور وتارة فى هضبة	حتى أنخت على الجناب الأكرم

يقول حمزة (ونحن لانعرف أين كان الشيخ أحمد المرضى عندما نظم هذه القصيدة ، ولكننا نعرف أن وطنه الخرطوم ، وأن الزبير باشا كان يسكن الجيلى والمسافة بينهما ساعة بالقطار . ولا نعرف لماذا جشم الناقة متاعب هذه الأسفار ، مفضلا ركوبها على ركوب القطار وليس بين الدار والدار إلا ساعة من نهار) . وينتهى من نقده إلى أن هذه الأبيات من فضول الكلام الذى يجب أن تترفع عنه (٢) .

ومن الكذب الذى لايتمشى مع واقع الحالة النفسية للشعراء ، تقليد القدامى فى المفاخرة . ذلك أن الفخر فى نظر حمزة (خلة مذمومة يجب علينا نحن بصفة خاصة أن نقلع عنها ، لأننا فى الصف الأخير بين الأمم ، ففخرنا مع تأخرنا مغالطة لايحسن بالمتعلمين منا الاسترسال فيها) (٣) .

ومن الكذب الذى لايتمشى مع واقع الحالة النفسية عند الشعراء ، تقليدهم القدامى فى خلع الأوصاف الكثيرة على الممدوح فى مبالغة ظاهرة ، فمثلا يتعرض حمزه لقول أحمد محمد صالح فى مدح السيد عبد الرحمن المهدى :

وأقسم ماقاسوك بالبدر ميسما وشمس الضحى إلا ووجهك أجمل

(١) طبل (١) ٧٤ (٢) نفسه ٨٢

(٣) نفسه ٨٨

فيقول : (وقد اشتقت إلى رؤية هـذه المعجزة التى ظهرت فى آخر الزمان ، ثم وفقـنى الله إلى التمتع بالنظر إلى ذلك الوجه الكريم ، فاذا هو وجه كغيره من وجوه آبائنا أهل السودان ، أحالت لفحة الشمس لونه إلى الزرقة ، فانصرفت وأنا أقول : كفـّر ياأحدافندى عن عينك كفـّر !)(١) ولهذه المناسبة ينحى الناقد باللوم على الشعراء الذين يتعلقون بأدب السؤال كما يسميه ، ويدعو إلى التشبث بروح العزة فى نفوس السودانى ، وينقد قول أحد الشعراء فى ممدوحه : (وقاصدك العافى يروح ويقبل) فيقول : (وكان الأبلغ أن يدعو لقاصده العافى بأن يغنيه الله عن السؤال ليقل عدد العاطلين المتسولين الذين كادت تضيق بهم شوارع هذا القطر)(٢) .

وهكذا ينتهى حمزة من نقده هذا إلى دعوة صريحة : إلى جعل التعبير عن التجربة النفسية هى الغرض الأول والأخير للشاعر ، وترك كل مايحول دون التعبير الحر الصادق عن مكنون الحالة النفسية . فاذا أتيح للشاعر أن ينصرف إلى هذا وحده ، وأن يطرد نوازع التقليد عن نفسه ، وأن يطرح طريقة التشطير والمعارضة والبدء بالمطالع التقليدية ، برزت صورة صحيحة شفافة للحياة السودانية ، والقومية السودانية ، يقول الناقد : (فلو أننا عارضنا بعض قصائد شعراء العرب لما كان لمعارضاتنا قيمـة ، إذا قورنت مثلا بأبيات الشيخ بابكر بدرى التى جعلها بعضهم موضع سخرية ، يقول :

جاء الخريف وصبت الأمطار   والناس جمعاً للزراعة ساروا
هـــذا بمفرده وذاك بابنه   والكل فى الجش المريع تباروا(٣)

إلى آخر الأبيات . فهى بصرف النظر عن درجة حرارتها ، تعطيـك صورة صحيحة لوجه من وجوه الحياة فى السودان . نريد أن يكون لنا كيان أدبى عظيم . نريد أن يقال عندما يقرأ شعرنا من هم فى خارج السودان إن ناحية التفكير فى هذه القصيدة تدل على أنها لشاعر سودانى . هذا المنظر

---

(١) طبل (١) ٨٨   (٢) نفسه ٨٩

(٣) الصحيح تباروا (بفتح الراء) فضم الراء للقافية وهذا خطأ .

الطبيعي الجليل موجود في السودان . هذه الحالة هي حالة السودان . هذا الجمال هو جمال نساء السودان . نبات هذه الروضـة أو هذه الغابة ينمو في السودان)(١) .

الجدول الثاني : الدعوة إلى العناية بالمعنى قبل المبنى ، والروح قبـل الشكل . وربما كان حمزة مبالغاً في هـذه الدعوة بعض الشيء . ذلك أنه لم يجعل للغة والأسلوب اعتباراً في نقده . وهذا في نظرنا موضع مؤاخذة ليس باليسير . فهو يقول : (سأتنحى عن نقد أشعارهم (يعني الشـعراء السودانيين) من الوجهة اللغوية لضيق وقتي ، ولأني لست من رجال اللغة من جهة ، ولاعتدادي بروح الشعر قبل متانته من الجهة الأخرى . وذلك لأن المتانة شيء ميسور يمكن أن يحصل عليه الشاعر بدرس اللغة ، ولـكن روح الشعر أو ملكته موهبة طبيعية لا يمكن أن ينعم بها إلا من وهبه الله إياها) (٢) . ومن الخطأ أن أظن أن متانة اللغة أو الأسلوب شيء ميسور يمكن أن يحصل عليه الشاعر بدرس اللغة . ولو فرضنا جدلا صحة ذلك الزعم لما كان الاعتراف به مبرراً لإهمال اللغة والتغاضي عنها . ويظهر أن قلة عناية الناقد بالناحية اللغوية هي التي جعلت أسلوبه هو ضعيفاً ، مليئاً بالأخطاء في الشعر والنثر على السواء .

على أن الناقد أحسن صنعاً حين قرر أن اللغة ليست كل شيء في القطعة الفنية ، وهذا من غير شك صحيح . فجعل الفرق بين النظم والشعر كالفرق بين الشخص الحي والتمثـال (٣) . واكتشف حقيقة هامة ، وهي أن لغـة الذاكرة التي يتشبث بها الشعراء التقليديون في كثير من الأحيان ، كثيراً ماتسبب الإطاحة بالمعنى وبروح الشعر . فمثال ذلك قول الشاعر أحمد المرضي في (مصلحة المعارف السودانيـة) ، حين شرفها ناظر الكلية في ذلك الحين أحمد هداية بك :

---

(١) طنبل (١) ٥١ — ٥٤ .   (٢) نفسه ٧٠ — ٧١

(٣) نفسه ١٥

إن المعارف قد تحلت وانجلت لما طلعت لها بوجه مقمر
شرفتها فتراقصت أعطافها فكأنها سمعت غناء المزهر

قال حمزة : (وكان يحسن أن يقول (بفكر نير) بدلا من (بوجه مقمر) ، وهذا يستلزمه وضع الشيء في موضعه ، لأن المعارف إنما يجليها ذو الفكر النير لا ذو الوجه المقمر الذي يحتمل أن يكون غبياً بليداً لا يفيد المعارف بشيء . . . ثم إن مصلحة المعارف إدارة حكومية لا أعطاف لها يصح أن نفرض أنها تراقصت لما شرفها الممدوح . ولو ذهبنا مع الشاعر إلى حيث ذهب ، وفرضنا أن المعارف بأفنديتها ومشايخها ومكاتبها وفصولها وبكل ما حوته من المحابر والأقلام قد تراقصت عند تشريف (هداية) لها — لكان في منظر تراقصها ما يدعونا إلى السخرية والضحك لا إلى الاجلال والاحترام . . . والمعارف التي تراقصت لتشريف (هداية) لها إنما فعلت ذلك فكأنها سمعت غناء المزهر . ومعنى هذا أن تشريف الممدوح يساوى غناء المزهر تتراقص لكليهما أعطاف المعارف) .

وينتهي حمزة من ذلك إلى الحكم البارع على هذا الشعر بأن همه المبنى لا المعنى(١) . وهذا الحكم أيضاً ينطبق على الشاعر المقلد حين يجرى على لسانه عبارات يكمل بها المعنى دون أن يكلف نفسه الوقوف عندها وتمثلها بعقله وروحه . فالشاعر حينئذ يكون كالمخدّر الذى يهرف بما لا يعرف أو كالفاقد الوعى الذى يستمد من مخزن الذاكرة ما يسد به ثغرات الكلام ، أو كالصبي المستظهر الذى يسمّع ولا يعرف معنى ما يسمّع . فيأخذ حمزة على الشاعر على أرباب قوله :

رأتني فتاة الخدر عيني تقطر ودمعي من عيني يسيل ويحدر

لأن هذا الشطر الأخير يغنى عنه (عيني تقطر) وكلمه «يسيل» يغنى عنها يحدر . قال الناقد (والتكرار عيب من عيوب شعر على افندى أرباب البارزة ، وهو في الغالب نتيجة قلة المادة ، والعناية بالألفاظ دون المعانى . وهو

---

(١) ماتيل (١) ٨٣ — ٨٤

عيب نذكر أن دعاة المذهب الجديد في مصر انتقدوا عليه شاعرها الكبير حافظ بك ابراهيم)(١) . ومن هذا الوادى أيضاً نقد حمزة أبياتاً للشاعر أحمد محمد صالح يرثى فيها الشيخ محمد عمر البنا يقول فيها :

يا قبر بين الثوى والأحجار ما ذا تغيب من حجى وتوارى
أخفيت بدراً ساطعاً وسترت نجماً ثاقباً وحجبت شمس نهار
الله أكبر قد هوى الطود الذى قد كان منبع حكمة ووقار

فهو يأخذ عليه أنه (جعل المرثى بدراً ساطعاً ثم رجع فجعله أقل قيمة من ذلك أى نجماً ثاقباً ، ثم رجع ثانية فجعله شمس نهار ، وبهذا جمع الشاعر النجم والبدر والشمس فى فلك واحد، وفى بيت شعر واحد ، وفى شخص مرثى واحد ،مع أن لكل منها مداراً ، وليس للنجم ولا للقمر أثر يذكر مع وجود الشمس فى النهار . ثم بعد أن جعل المرثى طوداً تنبع منه الحكمة والوقار انحدر به إلى ما هو أقل ، فجعله قصراً شرفاته على وشك الانهيار)(٢). فلعل منشأ هذه الأوصاف المرصوصة على هذا النحو الذى وصفه حمزة هو أسلوب الذاكرة ،أو بعبارة أخرى استجلاب المبنى دون النظر إلى المعنى ، ودون استشارة الشاعر لقرارة نفسه وصميم تجربته .

<u>الطريقةالتاريخية الفنية</u> : ولعل « محمد عبد الرحيم» خير من يمثل الطريقة التاريخية الفنية فى كتابه نفثات اليراع بنوع خاص . ومن تاريخه نفهم أنه نشأ ميالا إلى الأدب والتاريخ(٣) ، وازدادت عنايته بالتاريخ بعد أن قرأ لابراهيم فوزى باشا كتاب (تاريخ السودان) فلم يعجبه ، بل أثار سخطه لأن مؤلفه ملأ كتابه (بالطعن والقذف على شعوب السودان) فأثار ذلك فى نفسه — منذ ١٩٢٠ م — حب البحث والتنقيب عن تاريخ هذه البلاد ، يقول (ومما ساعدنى على جمع الأخبار خدمتى الطويلة فى تخوم السودان

(١) طلائع (١) ٧٥ — ٧٦ (٢) نفسه ٨٨

(٣) ولد محمد عبد الرحيم بقلعة كبر الهبوب ، الواقعة شمال مدينة الأبيض ١٨٧٨ م، وأبوه دنقلاوى . أدرك عصر المهدية واشترك فى بعض المعارك .

كنجلا ، وواو، وراجا، وكثما كنجى، وكتم، واختلاطى بقبائلها المختلفة، فكنت أتألف الأذكياء من أفرادها ، وأسألهم عن قبائلهم فيقصون على مجمى تاريخ قبائلهم ، وعقائدهم وخرافاتهم فأدون ذلك) (١) .

وتفثات اليراع مجموعة من الدراسات أكثرها فى الأدب السودانى ، ذكر فيها فصولا قيمة عن الأدب الشعبى السودانى (أو القومى كما يسميه) ، وفصولا أخرى عن الأدب السودانى الفصيح . وهو يحاول جهد استطاعته أن يربط بين الآثار الفنية ، والتاريخ الأدبى والسياسى للسودان .

فيتحدث عن أغراض الأدب الشعبى (الشعر السياسى ـ الحكم ـ الوصف والتصوير — التحريض — الشفاعة والاسترحام — المدح — الهجاء — الغزل ـ الأغانى الحديثة ـ الأدب القومى على المسرح) ولا يفوته أن يشير فى كل غرض من هذه الأغراض إلى تاريخ الأشخاص والأحداث . وإنما يبدأ بالأدب الشعبى (لأنه أصدق فى الحديث عن الأمة السودانية ، وأدق فى التعبير عن منازعها وأحاسيسها ، وأقدر على تصوير مشاعرها وخلجاتها فى شىء كثير من الدقة التى لا تتأتى لهم إلا مع هذه اللغة العربية المحورة فى بعض منها)(٢) .

ومن أمثلة تحليله لأبيات الشعر الدارج قوله فى هذين البيتين :

ربعين ما أكل لى مدة الخاموس ودا أسديشه إليقوم من عجته الجاموس
جرة بارصبي عينه وضوافره الموس دا أبوجمه إلبسوق من قصته الناموس

(أقسم أن قشعريرة تدب فى جسمى وفزعاً وهمياً يعلا على مسالك الفكر فأحاول جهدى أن أتهرب أحياناً من تصور ما يحمل هذا الشعر من وحشية وشدة بطش . والمعنى أنه كالأسد (المربعن) وهو الذى لم يأكل أربعين يوماً ، ثم بالغ الشاعر باضافة عشرة أيام أخرى إلى فترة انقطاعه عن الأكل مما يزيد فى شراسة الأسد وضراوته . ويصف زأرته فيقول

---

(١) نفثات ا ـ ج (٢) نفسه ١٣ ـ ١٤

إنها تنهض الجاموس فزعاً من مربضه . وإن إنسان عينه كالجمرة الحمراء . وإن أظافره كالموسى فى حدتها القاطعة . (ودا أبو جمـــة) أى وهذا أبو جمـة ـ كنية الأسد ـ وكل ذلك زيادة فى الالباس واعطاء المشبه كل لوازم المشبه به . ويسمى علماء البيان هذا النوع من المجاز ترشيحاً وتجريداً. ثم انظر إلى تلك الكآبة العميقـة والعبوس المقطب والتوحش المريع فى قوله: (البنبوق من قصته الناموس) فياطسول المنظر ويالروعة ما يدفع به الفنانون فى دمائنا من دمى وتهاويل !)(١) .

وفى كتابه (العروبة فى السودان) يتحدث عن أدب الحرب الشعبى ويذكر من أسباب الحروب بين القبائل السودانية الرئاسة، كالذى حدث بين الملك المساعد وابن أخيه الملك نمر السعدابى فى واقعة (العوليب) شمال شندى، حيث يقول شاعر الملك نمر مفتخراً على الملك المساعد وهاجياً إياه :

قـل للفـكج المبنىّ   نحن فى العوليب نزلنا

فتستوقف كلمة (الفـكج المبنى) الناقد السودانى ، فيحس بذوقه الصافى أن فى جرسها الصوتى مايتناسب والمعنى المراد بها . ذلك (أن كلمة فكج هذه الـكلمة العجيبة الوضع المتنافرة الشاذة التى تبعث فى الذهن صورة غـــير حسنة على أية حال ، ربما تـكون مترهلة فى غير نظام متنافرة فى غير ألفة ، ملفقة فى غـير التئام ، حاملة بليدة ، فيها كسل وارتخاء ولين . هذه الـكلمة العجيبة أصلها للطين الذى لا يصلح للبناء . فاذا جعـــل فى جدار انشق فى بعضه وانفصلت كل قطعة عن أخرى حتى يظهر الحائط متورماً كثير التلفيق . وهذا هو معنى (مبنى) بتشديد النون أى مبنى بالقوة . فالرجل إذن ملفق مترهل تبدو على جسمه ندوب وأورام كالحائط الـكثير الصدوع)(٢) .

---

(١) نفثات ٣٠ تفسير الألفاظ (إلى مده النهاية مدة ـ الجاموس من المدد خمة ـ البيئة العرين ـ البقوم من عجته الجاموس أى الذى يقوم من زئيره الجاموس ـ صى عينه أى انسان عينه ـ البسوق الذى يسوق)

(٢) عروبة ٦٤

٢ — وبعد الفراغ من دراسة الأدب الشعبي الدارج ينتقل الناقد السوداني إلى فصول الأدب السوداني الفصيح فتختلف طريقة العرض والدراسة ، إذ يكتفي هنا باستعراض نماذج من قصائد الشعراء مع نبذة تاريخية قصيرة عن حياة الشاعر وشخصيته ، وفنه أحياناً . غير أنه في هذه الفصول لا يحلل شيئاً من الشعر كما حلل في الفصول السابقة ، ولا يتعرض بالنقد كما تعرض في أبيات الشعر الدارج . وذلك ربما يرجع إلى أن الناقد السوداني رأى أن يتعرض لشرح الأدب الدارج وتحليله للناس لأنه أدب محلي لا يفهمه إلا أصحابه وذووه ، في حين لم يجد بأساً من ترك الشعر الفصيح دون شرح لأن لغته مفهومة لدى الناطقين بالضاد جميعاً . اضف إلى ذلك أن الناقد السوداني كان فيما يظهر معجباً أشد الاعجاب بجمال الأدب الشعبي القديم وسحر بيانه فأراد أن يبرز نواحي هذا الجمال للناس .

على أننا لا نعدم تعليقات لها قيمتها في هذا القسم من الكتاب ، كأن يعلق على قصيدة لعبد الغني السلاوي فيصفها بأنها (إلى شعر الفقهاء أقرب(١)) ويؤرخ حياة العباسي الشاعر فيقول (وأنا إذ أقرأ له يخيل الى من فرط ما ألمس من مشابه بينه وبين فحول الشعراء أني أقرأ لشاعر وشاعر مجيد من شعراء القرن الثالث الهجري يوم انصقلت الأساليب الشعرية ويوم صعدت بها صناعة المولدين إلى مستوى كله موسيقى وسحر وفتون) (٢).

٣ — وبعد أن يستعرض من (٧٦ — ٢٠١) نماذج من الشعر السوداني الذي يلمح فيه خصائص تقليدية واضحة ينتقل من ٢٠١ إلى ٢٣٣ ليسرد لنا نماذج من الشعر يرى فيها أو في معظمها ما يمثل اتجاها جديداً ؛ فيروى شعرا لعبد القادر ابراهيم ومحمد سعيد أحمد وعبد النبي مرسال وحسن نجيله والتجاني يوسف بشير . وهو يصف هذا النوع من الشعر بقوله (ولهذا النوع من الشعر أنصاره الكثيرون الذين يروجون له ، ويدعون إليه ؛ وهو يتطلب تفوسا غريبة الوضع غريبة التكوين مزودة

(١) فنات ٨٢ (٢) نفسه ١٣٥

بنوع خاص من الأعصاب مهيأة إلى تلقى الآثار الخارجية بقدر محدود . وفى الغرب تقوم دولة هذا الشعر الطليق على أرسخ أعمدة من الألفة والاعتياد)(١).

وقبل أن ندع هذا الناقد نورد فيما يلى نموذجاً من أسلوبه : (الحكم فى الشعر القوى قطعة من الاحساس العميق بالحياة ، ونتيجة للتمرس بألوان شتى من التقلبات ، ونظرات بعيدة هادئة إلى الكون ، وامتزاج قوى بصروفه وأحداثه ، ومغالبة واصطدام بحقائقه وأوهامه ، وقياس دقيق فى تقدير وقائع المستقبل بما يكمن فى النفس البشرية من طباع وما يتغلغل فى النفس السودانية بوجه خاص . والشعراء السودانيون يرسلون الحكمة لمحات قصيرة فى الشعر لتكون قانوناً شاملا للحياة ، ويندر جداً ألا تطرد فى مجراها ، أو أن تتخلف عما وضعت له) ، ويقول فى الوصف والتصوير : (تتبين الحياة القوية الصاخبة ، وتلمس الكون الحى المتحرك يزخر فى كلمة ويعج فى بيت شعر . ولا أدل من هذا على درجة فهم الأمة للحياة ورجاحة مذهبها فيما تقف عليه من صورها ومجاليها ، فتبعث خيالها يعمل فى جمع هذه الصور والملاءمة بينها ، واستخراج مثل قوية ناضجة من عمل الحقيقة والخيال . . . ونحن قد نشاهد الآن عند بعض شعراء مصر والسودان ممن يعيشون فى جو شرقى خالص من الأخيلة الأوربية والتصورات المعجمة ، أنهم يحرصون على أن ينتقلوا عن جو أوربى بحت إن مرنَّا على تذوق صوره واستمرأنها فإن لدينا أجواء خاصة بما يشبع النفس ويرضى مطامح الأديب . ولقد كان لهؤلاء عذرهم لو أقنعونا بخلو هــذه الحياة التى نحيا وعقمها وإسفافها من ملهمات الأديب فنه . ولكنهم — وهم لم يطرقوا بابها ولم يخرقوا حجبها محاولين الوصول إلى محرابها الأقدس — يتشدقون بأن طبيعة الحيــاة الشرقية طبيعة كزة جافة ، لا تبض بقطرة من ندى ، ولا تفيض باشعاعة من نور) (٢) .

---

(١) نفثات ٢٠١

(٢) قسه ٢٦ ، ٢٩

وهذا أسلوب راق بين الأساليب العربيــة ، ومن أهم ميزاته تدفق عباراته في قوة وهدوء ووضــوح . أما القوة فنجسها في نسج العبارات وتماسك بنائها ، وانبساط تركيبها ، وهو يقابل الأسلوب الخطابي القــديم في الشعر . أما الهدوء فيتجلى في تجنب الاغراب اللفظي أو التصويرى مع اتزان الأفــكار . أما الوضوح فيبدو في مقدرة الــكاتب على الجمع بين دقة التعبير وجمال الصــور البيانية ، ومرادفة العبارة على العبارة ، والمعنى على المعنى . ولا يخلو أسلوبه كذلك من موازنة تختلط بالعبارة المرسلة .

طريقة النقد العام : وجد بعض رواد الحركة الأدبية الناهضة أن البلاد في حاجة إلى توجيهات عامة في النقد الأدبي . فقام محمد احمد محجوب بنصيب غير قليل في هذا الميدان . ومن الممكن أن نستخلص أربع مجموعات من بين آرائه التي سردها في مقالات النهضة والفجر ، وفي موت دنيا ، وفي بحث صغير له عنوانه : (الحركة الفكرية في السودان : إلى أين يجب أن تتجه)(١):

١ — احدى هذه المجموعات ، هي الميل الظاهر إلى النظرات المثالية ، التي تحتاج إلى تفصيل وتقريب . فمن ذلك قوله : (المثل الأعلى للحركة الفكرية في هذه البلاد أن تكون حركة فكرية تحترم شعائر الدين الاسلامى الحنيف وتعمل على هداه ، وأن تكون عربية المظهر في لغتها وذوقها ، مستلهمة في كل ذلك تاريخ هــذه البلاد الماضي والحاضر ، مستعينة بطبيعتها وعادات وتقاليد أهلها ، متسامية بكل ذلك نحو إيجاد أدب قومي صحيح ... هذا هو المثل الأعلى لمرمى الحركة الفكرية في هذه البلاد ، ويبدو في ظاهره قصياً ومعجزاً ، والسبيل إليه وعرة تحتاج إلى جهود الجبابرة وعمل الأجيال ؛ ولــكن المثل الأعلى لايعرف التوسط ولا بد فيه من الــكمال) (٢). ثم يأخذ في بيان هذا المثل ورسم طريق الوصول إليه ولــكنه يدلى في سبيل ذلك بتوجيهات عامــة ، فيدعــو إلى دراسة التراث العربي الاسلامى بالانكباب

(١) المطبعة التجارية الجديدة بالخرطوم ١٩٤١ .

(٢) محجوب ٣٧ .

والتحصيل ودراسة الموضوعات العربية(١) ، ويدعو إلى الاطلاع ، لمن يريد أن يتخذ الأدب صناعة له ، على خلاصة الآراء عند من تقدمه من الأدباء ومن عاصره منهم(٢) . ويدعو إلى إنهاض الأدب القومى بتربيــة الروح فى أفراد الشعب ودفعهم إلى القراءة واستيعاب مايقرأون وفهمه فهماً دقيقاً . ولا يمكن أن يتحقق ذلك لدى عامة الشعب إلا بمجهود الجبابرة من محبى الأدب الذين يهذبون الأذواق ويحسنون مقاييس الأدب . ويدعو إلى إحياء أدب التجربة والملاحظة والاستنتاج الصحيح(٣) ، وإقامة الجمعيات(٤) ، وإحياء اللغــة العربية بالتوفر على دراستها(٥) . فهذه توجيهات عامة لا نظن السواد الأعظم من السودانيين يختلفون فى شىء منهـا . ومع ذلك فهى كما يقول هو «مثل عليا لا تعرف التوسط» . وهو يرى أنه لاحياة للأمة ولا للأفراد بغير مثل عليا يسمون للحصول عليها ، والأدب هو الذى يعنى بوضع المثل العليا ليتبعها الناس(٦) . والأديب كلمة فى نظره لها مدلول مثـالى ، وليس كل من سمى نفسه أديباً بأديب على الحقيقة ، فالأديب فى نظره هو الشخص (وافر الاطلاع ، ثابت القدم فى كل مايتصل بالأدب من لغة وعلم وتاريخ ، وله إلمام بالأساليب الأدبية والفكرية فى اللغة التى يكتب بها ، وبعض اللغات الحيــة التى لها أثرها فى تراث العالم الفكرى ولو عن ســبيل الترجمة ، وليس بمجرد القراءة كافياً وحده لأن يجعل أحدنا فى مرتبة الأدباء ، لأن الأديب لابد له من بصيرة نافذة ومقدرة على الملاحظة القوية والاستنتاج والاستنباط وقدرة على التعبير البسيط الجميل وحساسية نادرة)(٧) .

وقيمة الحياة أن نفهم أسرارها . ولن نفهم أسرارها إلا إذا اجتمعت لدى كل منا معرفة الفنون والفلسفة والعلوم . فإذا أوعب المرء هذه الفروع الثلاثة للمعرفة الانسانية أصبح جديراً بمعرفة الحياة وإدراك نفسه ، وقيناً

---

(١) محجوب ٢٨ (٢) نفسه ٣٩
(٣) نفسه ٤١ (٤) نفسه ٤٢ — ٤٨
(٥) نفسه ٥٦ (٦) فجر ١٠ / ٤٢٣
(٧) نفسه ١٠ / ٤٢٥

بعد هذا أن يفكر فى معنى الحياة وقيمتها ، وإن هذا التفكير المستمر لابد أن يخلق عند المرء ملكة الابتكار التى إذا توفرت لدى الانسان جعلته يحس قيمة الحياة ، وما قيمة الحياة إلا فى ازدياد عناصر الحياة(١) . وينتهى محجوب إلى أن قيمة الحياة فى الخلق والابتكار وأن المرء الذى يقضى عمره دون أن يأتى بشىء جديد لايشعر بقيمة الحياة ولا يذوق لها لذة لأن الابتكار من أعز الصفات الانسانية التى تميز الانسان عن سائر المخلوقات .

ولسنا بحاجة إلى بيان ما فى النظرات السابقة من نزعة مثالية واضحة ، ونحن لاننكر ما فى المثالية ورسم المثل العليا من فائدة عظمى للافراد والجماعات ، فهى تدفعهم إلى العمل والطموح ، وتلفت أنظارهم إلى آفاق بعيدة فى الحياة والمعرفة الانسانية ، وتضع نصب أعيننا مرامى بعيدة نتطلع إليها . ولكن الاسراف فى التعلق بالمثالية فى توجيه الأمة قد يكون له أضرار ، ذلك أن الأمة الناشئة ـ فضلا عن حاجتها إلى التوجيه المثالى ـ فهى فى حاجة إلى من يأخذ بيدها ليضعها على أسباب الفلاح والرقى سببا بعد سبب وخطوة بعد خطوة . أعنى أن رسم المثل العليا عادة يقترن بالعموم والغموض ، وقد يكون العموم والغموض مما يدفع الناس إلى العمل والطموح كما قلنا ، ولكن يبقى على المصلحين أن يرسموا شيئاً آخر وراء هذه المثل ، حتى يأمنوا تخبط الأمة فى طريقها تجاه هذه المثل . يبقى عليهم أن يلجئوا إلى رسم خطط (مفصلة واضحة) لاعموم فيها ولا غموض ، حتى تكون برنامجاً دقيقاً لمن يريد النهوض والرقى . كل أديب يتمنى أن يكون أديباً مثالياً ولكن كيف يعمل ؟ وما البرنامج الذى ينبغى أن يتمسك بتفاصيله ودقائقه حتى يحصل على هذا (الالمام الواسع بالأساليب الأدبية والفكرية فى اللغة ، والبصيرة النافذة والمقدرة على الملاحظة القوية والاستنتاج والاستنباط والقدرة على التعبير البسيط الجميل والحساسية النادرة) ! !

ومهما يكن فان النزعة المثالية من سمات نقد محجوب العام . ولعل هذا

---

(١) نهضة ٧ / ١٩

يفسر لنا كذلك لم كثرت فى كتابة محجوب الألفاظ والمصطلحات ذوات المدلولات (العامة) التى تطرب لها الآذان ولكن تتيه فى بيدائها العقول ، مثل المثل العليا ، والحق ، والخير والجمال ، والقومية ، والرجعية ، والحياة ، وقيمة الحياة ، والملكات الفلسفية والعلمية والفنية الخ ...

ويظهر أن عبدالله عشرى أحد رواد النهضة الفكرية الحديثة فى السودان قد لاحظ فى كتابة محجوب هذه النزعة المثالية التعميمية ، فقام يتشدد معه فى بعض أقوال أوردها فى مجلة النهضة . ويظهر من آراء عبد الله عشرى أنه كان أميل إلى الواقع ، وأقرب إلى الاتجاه العلمى ، فهو لا يعجبه من محجوب رأيه فى الابتكار وقيمة الحياة(١) ، ويشك فى أن تكون الفلسفة كما قال محجوب ، (ضرورية لكل امرئ يريد أن يحيا حياة طيبة واضحة لا يعكرها غموض ولا نقص)(٢) ، ويأخذ على محجوب استعمال كلمة (ملكة) والقول بوجود ملكة فلسفية وملكة علمية وملكة فنية . إذ (لا يمكن أن تكون هناك ملكة فلسفية ولا علمية ولا فنية . ذلك لأن الملكة من قوى الادراك وهى كالذكاء ميزة تختص بها بعض العقول وتحرمها أخرى — استعداد ذهنى لدرس الحياة الانسانية فى جميع نواحيها المختلفة ، تولد مع الفرد . فلا يمكننا القول مثلا مع الأديب محجوب (وبعض الناس يختار الملكة الفنية) فان مثل هذا القول لا نصيب له غير الاهمال . أجل إن الانسان لا يمكنه أن يختار شيئاً طبيعياً بل جزءاً من تكوينه النفسى إن ساعده الحظ ووهبته إياه الطبيعة) (٣) .

٢ — ويرى محجوب أن من الممكن أن توجد صلة وثيقة بين وظيفة النقد الأدبى وبين فكرة (البقاء للأصلح) التى قررها علماء الاجتماع فى مذهب النشوء والارتقاء (فكل مذهب جديد لا يقوم إلا بعد مناقشة ما سبقه من المذاهب وتحطيم ما لا يحصل منه للبقاء وإثبات ما يصلح منه أن

---

(١) نهضة ١٣ / ٤

(٢) نفسه ١٣ / ٦

(٣) نفسه ١٧ / ١٥

يتخذ نقطة ابتداء للمذهب الجديد أو ما يصلح أن يماشي آراءه ومبادئه . وهذا الهدم والبناء هو الذي جعل عشرات من الفلسفات تباد وتنسى ولا يبقى منها سوى أسمائها ، وهو الذي جعل الآراء الكبرى التي تمت إلى صميم الحياة تبقى على مر الدهور معززة مكرمة ... والنقد في الأدب لا يرمى لشيء سوى تخليد النماذج الصالحة من عصارات الذهن الانساني ، ولا بد للناقد من غرض يرمى له ، وإلا فما له وهذا العناء . وغرضه بلا شك إنصاف الحق وحفظ البراعات من الضياع بين أدران الكتاب الذين لا حد لهم ولا عد ... فسنة الطبيعة في تخليد النماذج وحفظ النوع هي أحسن السبل التي يمكن أن يتخذها الناقد ليحفظ أحسن براعات الأدباء وأقواها . والطبيعة لا تخلد إلا ما كان قوياً في نوعه قادراً على احتمال النزاع المستمر بين مختلف المخلوقات ذات التطلع الدائم نحو الكمال الذي لا حد له ، لأن في تمامه انتهاء للحياة ، وما معنى الحياة إذا فقد هذا النزاع وانتهى هذا العراك) (١). ومما لا شك فيه أن رواد النهضة ومنهم محجوب قد قرأوا عن مذهب النشوء والارتقاء وتطبيقه على فنون الأدب . وكثيراً ما أفادوا في مقالاتهم من أقوال داروين وسبنسر وسلامه موسى وغيرهم ممن عرفوا الشرق والغرب بهذا المذهب .

٣ — وكان من أثر الوعي القومي الذي سرى إلى رواد النهضة ، وسيطر على نفوسهم أن قام محجوب ودعا إلى أدب قومي في حرارة وحماس ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل : فقد عرفنا أن محجوباً لم يوافق على اقتفاء آثار الأدب الغربي أو الأدب العربي بحيث تلغى مقومات الحياة السودانية (فاذا شئنا أن نستفيد من اطلاعنا على الأدب الغربي ، فالسبيل الوحيد أن نسعى لايجاد أدب يرتكن على تجاربنا الخاصة في الحياة ، وتكون مادته ما نلاحظه في غدونا ورواحنا ، وما نصادفه من الصعاب في مجتمعنا ... ومحاولة فاشلة تلك التي يقوم بها أنصار الأدب العربي لأنهم بدورهم يحاولون اقتفاء آثار امرىء القيس ، والنابغة ، وعبد الحميد الكاتب ، والجاحظ وغيرهم . . . فلا تنتج جهودهم غير التقليد في صور ممسوخة باهتة

(١) نهضة ١١ /

وآراء مشوشة لأنهم يتغزلون كما كان امرؤ القيس يتغزل ، ويبكون مثله العرصات ويمتدحون النوق ، على الرغم من أن الجمال الذى كان امرؤ القيس يهواه غير الجمال الذى يلفت الأنظار اليوم ، ويستهوى القلوب ، وعلى الرغم من أن المنازل صارت من الآجر ، والحجر ، والخرسان المسلح ، وطرق المواصلات أصبحت بالبخار فى البر والبحر ، كما أنها ارتفعت إلى السماء ، وسابقت الطير ، وغاصت فى البحار مع الأسماك . وكفانا من امرىء القيس وصحبه اللغة التى كانوا يستعملونها بما فيها من جزالة ومرونة ، وحسبنا أن نخلص لأحبابنا إخلاصهم لأحبابهم ، وأن ندرس حياتنا وتصورها كما فعلوا بحياتهم)(١) .

وعرف بالتجربة أن الفن فى بلد ناشىء كالسودان ينبغى أن يكون وسيلة لا غاية لذاته ، (وأن البلاد التى تنشد الحرية لن تنظر إلى الأدب والفن كغاية ، وكفى الأدب والفن أن يؤديا هذه الرسالة ، وأنت أكثر الناس علما بأدباء الثورة فى كل العصور ، وعند كل الأمم . لقد أخرجنا (الفجر) وكانت النية معقودة على أن تكون للأدب الخالص ، والفن الرفيع ، فرمانا الناس بالصلف والكبرياء ، والغرور وحب النفس ، وما ذلك إلا لأن الناس لاينظرون للأدب والفن نظرتك ونظرة زملائك)(٢) .

ولاحظ أن الشباب المثقف فى السودان يشعرون بفداحة الحياة وثقلها ويجدون انقباضاً فى أنفسهم وكراهة لعيشهم وأصحابهم الذين يجتمعون بهم ، ويودون أن لو تغيرت هذه الحال ، وتبدلت بأحسن منها ، وتنوعت صور الحياة حتى يرتفع هذا التكرار الممل الذى يحسونه ، ويرى أن علاج هذه الظاهرة هو « الفن » (فالسبب فى الملل والسآمة فى حياتنا راجع إلى قلة الفن بل فقدانه ، وليس أدل على ذلك من تأخر فن التصوير عندنا)(٣) ، (ومحال أن ينبغ فى هذا البلد شاعر أو كاتب ، ويبلغ قمة المجد مادامت الحياة

---

(١) نهضة ٢٥ / ٥
(٢) موت دنيا ١٧٧ــ٨
(٣) نهضة ١٩ / ٥

على سيرتها هذه لأن خير الشعر والكتابة مالامس الحياة، واشتق منها. ومثل هذه الحياة لا تنتج غير السآمة والملل، فشعر شعرائنا جامد لا روح فيه ولا حياة، وعلى الرغم من ذلك فهو متكرر على وتيرة واحدة، ونغم فاتر محزون كفتور الحياة عندنا وكآبتها، فاما غزل لا يمت إلى الجمال الذى نصادفه فى أوساطنا، ولا يعرب عن عواطفنا، وإما شعر محاكاة ككل شعر لا يصدر عن رغبة فى النفس ملحة وشعور صادق. وقل مثل هذا عن الكتابة فهى سلسلة مقالات فى مواضيع متقاربة فيها من الموت مثل ماناقاه فى الحياة من خمول. أما القصة والدرامة والرواية تلك التى ترتكن على الحياة وما فيها من مرح خلوب وحركة رشيقة، فلا وجود لها عندنا، ولا سبيل إليها، وإذا حاولنا كتابتها فانما نحن ننقل عن غيرنا، أو نعبر عن حياة لم نألفها، ونتحدث عن أشخاص لا وجود لهم فى مجتمعنا) (١).

فوجز القول أن محجوباً يرى أن سبب ما شعر به الناس من حياة السآمة والملل هو قلة الفنون، ثم يعود فيقرر أن مثل هذه الحياة لا يمكن أن تنتج أدباً حياً، وأن الأدب السودانى بمظاهره المختلفة أدب جامد فاتر. على أن هذه الاحكام تتسم أيضاً (بالتعميم). ولعلها فورة شباب دفعته حينئذ إلى أن يحكم على الأدب السودانى هذا الحكم، وإلا فحسب القارىء الكريم أن يجيل النظر فيما ذكرناه من ألوان الأدب السودانى ومظاهره، وآثار القومية فيه، ومدى ما فيه من حياة وغنى. على أن محجوباً كتب هذا القول فى أوائل سنة ١٩٣٢، ولا أظنه قد ظل مقيماً على هذا الرأى إلى اليوم. ومع هذا، فنحن لا ننكر أن حياة السآمة والملل تؤثر فى سير الفنون والآداب، وتجعل الانتاج ضئيلا، ونوافقه تماماً على الدعوة إلى العمل على تغيير أساليب الحياة قدر المستطاع حتى تكون حياة مرح ونشاط (لأن حياة الموظف والتاجر والصانع عندنا حياة آلية لا تتعدى الذهاب إلى المكاتب والسوق والمصانع والرجوع منها، ثم النوم العميق والتبلد . . .

---

(١) نهضة ١٩/٦

وقليل منهم من يعبأ بالقراءة وزيادة المعلومات) (١) .

٤ — وللمحجوب آراء فى نقد القطعة الفنية بوجـه عام ، وله بضع مقالات تحدث فيها عن شخصيات أدبية سودانية وغير سودانية ، منها أبو القاسم أحمد هاشم ، وصالح عبدالقادر ، وعلى محمود طه المهندس ، وهو بتلك المقالات يمكن ان يندرج فى أصحاب الطريقة الفنية فى النقد . وله إلى جانب ذلك آراء عامة فى نقد القطعة الفنية يحاول فيها أن يعلن ثورته على الطريقة القديمة فى نقد القطعة الادبية ، فهو لايعجبه أن ينظر إلى القصيدة بيتاً بيتاً ، ليبحث عن البيت الجيد فيها ، بل هو من عشاق الوحـدة الكاملة للقصيدة ، ويقرن هـذا بجمال المرأة فيقول (٢) : (ولـكننا عبثا نحاول أن نجد الجمال فى تقاطيعها وقسماتها إذا نظرنا إليها منفصلة عن بعضها البعض . إنها كالتمثال الجميل أو القصيدة الجيدة . . . . وهذه النظرة للجمال هى التى سيطرت على مقاييس النقد الادبى عندنا . ننظر لكل ما يخرج الأديب جملة لا تفصيلا . فما نحن من عشاق البيت الجيد فى وسط القصيدة ، إنما نحن من عشاق الوحـدة الكاملة التى تنتظم القصيدة من أولها إلى آخرها ، والفكرة التى تشيع فى جوها ، فاذا أحكم الشاعر الوحدة ، وعرض الفكر فى جلاء ، وسلمت ألفاظه ، وناسبت موسيقاه جو القصيدة وأغراضها قلنا له أجدت وإلا فما هو بالشاعر فى عرفنا) ، وفى مجلة الفجر يثور على الدراسة التقليدية للأدب العربى التى لاتتعدى فى نظره الاعراب والصرف وتذوق الجناس والطباق « أما أسلوب الكاتب والشاعر وروحه ونهج فكره ، فهذا ما لم يفكر فيه قراؤنا بعد لأن معظمهم يقنع بالقشور دون اللباب » (٣) ، حتى فى نقده لشخصية أدبية معينة نجـده أحيانا ، يوجه توجيهات عامة . كقوله مثلا فى ختام نقده للمهنـدس الشاعر المصرى « لا يسعنى إلا أن أقول للزميل المهندس الشاعر ، إمض فى سبيلك ، وقو ضعيفك ، وتعهد جيـدك ، وزودنا بالكثير من شعرك ، ونوع من

---

(١) نهضة ١٩/٦

(٢) هـذا قول الـكاتبين فى موت دنيا ٦٤

(٣) فجر ٦/ ٣٨١

موسيقاك ، وكن ناطقاً عن المؤثرات التى تحيط بك مصوراً لبيئتك » (١).
ومع ذلك فالمحجوب تقود خاصة تجسدها فى ثنايا دراسته للشخصيات الأدبية ، وهى تدل على تذوق للأساليب ، وتقدير للشعور الصادق .

التجانى الناقد : لم يعرض التجانى يوسف بشير لنقد شعر معين أو شخصية أدبية معينة ، ولم يؤرخ شيئاً من الأدب السودانى ، ولكنه أدلى برأيه فى نقد الشعر ، وله فى الدفاع عن ذلك المذهب رأى طريف دعا فيه نقاد السودان إلى انتهاج طريقة أصح وأدق فى تذوق الشعر ونقده وتحليله :

١ — رأى أن النقاد فى السودان ، أو بعضهم ، لم تتوفر لديهم تلك الميزة الروحية الخفية التى يتهيأون بها لفهم لغة القلب ، فعلى النقاد أن يتقمصوا روح الشاعر ، وأن يتمثلوا تجربته التى غلت فى نفسه الملتهبة الشاعرة ، وفاضت على القرطاس قوية عنيفة . وعليهم أن يطرحوا مقاييسهم الجافة وتقاسيمهم الصناعية التى يقحمونها فى كل شىء ، ويزنون بها كل شعر مهما خف أو لطف . إن النقاد يعلنون فى صراحة مؤلمة أنهم لا يفقهون شيئاً من هذه التعابير الغامضة التى قد يكون فيها (شرب الضوء) و (رشف الأشعة) و (التهام النظرات) . ذلك لأنهم يريدون أن يسلطوا عليها عقولهم ، والعقل لا يقر شيئاً منها ، لأن العقل شىء والروح شىء آخر ، والعقل لا يؤمن بالروح ، ولن يستطيع الشاعر أن يقنع أحداً منهم بأنه إنما يعنى كذا وكذا من المعانى الروحية . فالشعراء حينئذ عليهم « أن يأخذوا بيد النقاد إلى البحر الذى ينهلون منه ، ويطلوا بهم من الثنيات التى يستوحون فيها ويهبط عليهم منها شيطان الشعر أو شيطان الجديد ، ليرى الواحد منهم بعين رأسه طول النهر وعمقه وزخرة أمواجه ومايتبت شيطانه من ملائكة وشياطين ، وإلا بقى الأمر معقداً ، وازدادت الهوة سحقاً واتساعاً بينهما حتى تبيد السماء وتطوى الأرض . وهذه فى نظرى مشكلة أدبية كبرى»(٢).

---

(١) فجر ١٠٨ (٢) نفسه ١١ / ٤٩٨

لقد أراح الناقد القديم نفسه ، لأن نقده كان محدوداً لا يجهد فيه نفسه كثيراً . فهذا معنى مسبوق اليه وهـذه تعابير مرغوب عنها ، وهذه ألفاظ حوشية خانقة ، وهذه عبارة تمجها اللغة ولا يقبلها النحو . أما الشعر الحديث فقد خلق بطريقته واتجاهه مشكلة جديدة ، فهو يتطلب نقاداً من نوع جديد . فقد أسرف فى الاندفاع مع الهواجس ، وتوغل فى الشعور وافتن فى التعبير (فتحس تعمقاً وشـذوذاً فى توثب الخيالات بعضها إثر بعض ، وتزاحمها فى البيت الواحد من الشعر الحـديث . . . وأصبح يؤدى واجبه فى الحياة كلغة سماوية عليا ، لا كاصطلاحات بشرية قاصرة) (١) .

ويضرب التجانى مثلا بشعر (الملاح التائه) و (الألحان) ففيه صور شتى يسرف الشاعر فى السمو بها حتى يوشك أن ينفذ بها إلى السماء . ولـكن النقاد يجيشون فيسفون بها حتى يلامسوا بأنفها الأرض(٢). (هذا هو المازنى وهو شيخ من شيوخ الأدب ماق ذلك ريب ، وهو شاعر لا يعوزه الاحساس الشعرى ، ولا يلتبس عليه الجمال بالقبح ، ولا القوة بالضعف ، وقد تناول (الملاح) بالنقد ، وما كنا نتوقع منه أن يتناوله إلا بتلك الروح التى صقلها الشعر ، ولـكنه غالى ، وأسرف فى إنكار قلمه الذى عرفه الأدب منذ طويل خبيراً بمواضع الجمال ، بصيراً بمظان القوة مقسطاً لا يتحيف . . هذا هو يعود ليتنازل من مكانته التى احتلها فى عالم الأدب قريباً من ثلث قرن فيعمل قلمه فى الاثثار من الأستاذ المهندس ، وفى يقينى أنه ليس بمطمئن إلى ما كتب من الناحية الأدبية . . . ولقـد قرأت فصلا لبعض النقاد يأخذ فيه على صاحب الألحان الضائعة كثيراً من أمثال :

عصرت روحى خمراً للورى وهدى وما تذوقت منها بعض ما شربوا

يسأله فى قحة كيف تعصر الروح ، والعصر شىء مادى والروح لا مادة فيها (٣) .

---

(١) نفسه ٤٩٩ (٢) نفسه ٥٠٠

(٣) نفسه ٥٠٠ .

٢ — فالشعر الحديث إذن فن سحري ، وأوزانه ومقاييسه ضرب من هذا السحر . ويخطىء الناقد إذا ظن أن الشعر يصدر عن فكرة دائماً ، (فان بعضه يرجع الفضل الأكبر فيه إلى شيء لا تعرف ما هو ، قد يسمونه الالهام الذي ينقطع إليه أكبر الشعراء منزلة إلى الحياة العليا ، ولكنه إلهام يبدؤه الشاعر من جانبه ، وتكمله له أرواح أخرى تهمس في دمه الشعري النبيل . . . يهبط الشعر إلى النفس قوياً هادئاً في ساعة كأنها لحة من حياة الأنبياء ، يوحى إلى الشاعر فيها ما يوحى إلى النبي في سره من غير أن يعمل له فكراً في ذلك . وإنما هي المفاجأة الجميلة لا تلبث أن تنقطع . وليس هذا النوع غالباً مما يكون للأوزان سلطان عليه)(١) ، فقوة الالهام حينئذ تكون أعظم وأضخم من أن يشغلها قالب من الأوزان المعروفة ، (وهذا النوع من الشعر هو أول شيء ألهب العاصفة الكبرى التي أثارها بعض الشعراء الملهمين على القافية أولا ، ثم على مايستتبع من ضروب العروض وتفاعيله حتى أطلقوا عليه اسم الشعر المرسل ، أو الشعر المنثور ، إذ تبين لهم أن ما يلجئون إليه من التحرر حقيق ألا يفقدهم جانباً من إلهاماتهم المبهمة أحياناً ، والتي كثيراً ما يأسف الشاعر لضياع أخصب نواحيها الجميلة في محاولة النظم ، ولعل السر في هذا هو مايلازم هذه الالهامات من دقة) .

فالشعر الحديث بتجاربه الواسعة العميقة أصبح لا يطيق أن يفرض عليه العروض أوزاناً ستة عشر (كأنما قدر أن ليس هناك عاطفة أخرى تقبل أو تثير ما أثاره غيرها من العواطف الحية)(٢) . لذلك ينبغي أن تتعدد الأوزان والمقاييس ، بل ليس لنا أن نضع حداً لأوزان الشعر إلا إذا استطعنا (أن نلم بمنازع النفوس وأن نستقرئ كل مالها من لفتات سريعة واتجاهات غامضة دقيقة ، وما تزخر به هذه العوالم الواسعة من عواطف وأهواء معقدة ملتوية) والالمام بذلك محال(٣) .

---

(١) فجر ١٧/٧٩٣ . (٢) نفسه ٧٩١

(٣) نفسه ٧٩٠

٣ — إلى جانب الالهام فى الشعر تجيد الفكرة . والتجانى يقسم الشعراء بحسب الفكرة أقساماً (فنهم من تقسوم فى نفسه الفكرة واضحة جلية ، فيها من القوة والوضوح ما لا يبقى له بعده إلا الصياغة وإلا أن يضعها فى قانونها الخاص ، وأولئك أمثال المتنبي وغيره من فحول الشعراء . ومنهم من يمسك بالقلم وليس لديه مايقسول فيظل يكتب ويمسح ويبدأ ويعيد حتى يوفقه الله إلى خلق شيء قد يكون موجوداً فى نفسه وقد لا يكون . ومنهم الذى يندفع ويترسل ويمط الفكرة ويذهب بها ويجيء فى مثل ما تفعل المناكب فاذا بها قصيدة أشبه بالحادثات العادية وهؤلاء كثيرون فى زماننا هذا) (١).

والتعبير عن الفكرة فى نظره ينبغى أن يكون توزيعاً لأجزاء الفكرة على ألفاظ قليلة دون إطلاق وإسهاب . فلو أن الشاعر أطلق الفكرة مسهبة ووزع أجزاءها على كلمات كثيرة وعبارات متعددة لما استطاع أن يحقق شيئاً منها على نحو ذلك الاختصار الذى تزخر فى أثنائه صور قوية ناطقة (فما يتأتى للشعر فى نزر من الألفاظ البليغة قد لا يفى به الأطناب والترسل فى الشرح والتفسير أحياناً . وهذا هو السر فى أن الشعر دائماً مجال للتفكير ومكان للبحث لأن فكرة الشاعر تكون إذ ذاك موزعة فى كلمات تربطها مشابه بالفكرة التى يسعى فى تصويرها فيودع كل كلمة جزءاً منها حتى إذا انتهى البيت كانت أجزاء الكلمة كلا لا بد منه لتكوين الفكرة . هكذا يجب أن تصاغ) (٢)

ووراء الفكرة وزن كما أن وراء اللفظ وزناً . فهناك موسيقى معنوية وموسيقى لفظية» «وقد يصعب على القارىء فهم ما نسميه بالروح المعنوية والوزن الخفى ولكنه حقيقة لاخيال فيها أبداً . موجود لا وراء اللفظ ولكنه وراء حقيقة المعنى فليتعمق القارىء فى فهم حقائق الشعر يجد أن

(١) الجزر ٧٩٢

(٢) نفسه ٧٩١ وهذا ما يسمونه بالأسلوب الايحائى . وعن جرى عليه طه المهندس والقاياتى . والنوع الذى يقابله هو الأسلوب التحليلى الذى يميل إلى التفسير والشرح . ونظن أن شعر العقاد من هذا النوع .

وراء كل وزن معنى ووراء كل معنى وزناً آخر »(١) .

والواقع أن الغموض فى الشعر كان مذهباً يدين به بعض الشعراء فى السودان ومنهم التجانى ، وكان هذا النوع غريباً على نقاد السودان أو على بعضهم ، فأخذوا على أنصار الغموض فى الشعر مبالغتهم فيه . فعاب بعضهم على التجانى أنه (يسرف فى الغموض ويشحن قصائده منه)(٢) . ويبدو أن الغموض فى شعر التجانى يرجع إلى ما تميز به الشعر التجديدى من المزج بين الفلسفتين الالهيــة والجمالية (٣) ، وإلى الاكثار من تجسيم المعانى إلى حد الاسراف(٤) والربط بين الصور والمدركات الحسية (٥) ، وتعمد الأسلوب الايحائى ذى الطفرات الفاجئة التى يدع فيها الضمائر أحياناً مبهمة لا يعرف القارىء إلام تعود على وجه التحقيق(٦) .

ومع هذا لا نرى من بأس على الشاعر المجدد أن يمزج بين الفلسفتين وأن يجسم المعانى وأن يربط بين الصور والمدركات وأن يتعمد الأسلوب الايحائى ، ما دام يعبر بذلك كله عن رؤية شعرية صحيحة وتجربة نفسية صادقة ، وما دام فى وسع الناقد الذواق أن يتمثل تجربة الشاعر ، وأن يتقمص روحه ، وأن يصل إلى فهم ما فى شعره من غموض . أما غموض التركيب اللغوى أى الذى يكون سببه اللغة فهو تعقيد ليس فى استطاعة الناقد ، مهما يتمثل التجربة ومهما يتقمص روح الشاعر ، أن يصــل إلى فهمه وحل مشكلاته . ولذلك لا نقر الشاعر على هذا النوع من الغموض(٧) .

(١) فجر ٢٩٣

(٢) نفسه ١١ / ٥٠١

(٣) راجع باب الاتجاه التجديدى فى الشعر

(٤) عابدين ص ٧٠ ومايليها . (٥) نفسه ٧٣ وما يليها .

(٦) نفسه ٨٠

(٧) عابدين ٧٩ ، ٨١

كشاف عام

رموز المصادر وعناوينها [1]

الرمز	عنوان الكتاب والمؤلف
آدمس	الاسلام والتجديد لتشارلز آدمس تعريب عباس محمود — مصر ١٩٣٢
آركل	موجز تاريخ السودان تأليف آركل وترجمة ثابت حسن ثابت (الرسالة الثانية لمتحف الخرطوم) .
أبو زيد	أبو زيد الهلالي لحمد فهمي عبد اللطيف (سلسلة اقرأ عدد ٤٧)
أبو القاسم	الشيخ فرح ود تكتوك لأبي القاسم محمد بدري (مكتبة النشر بالخرطوم) .
إرشاد	إرشاد البدوي للدين النبوي للشيخ الزبير الحمود الزاكي ، القاهرة (الطبعة الثالثة) .
أرنولد	الدعوة الى الاسلام للسير توماس أرنولد ترجمه الدكتور حسن ابراهيم حسن وعبد المجيد عابدين واسماعيل النحراوي القاهرة ١٩٤٧
أسرار	مولد النبي صلى الله عليه وسلم المسمى (الأسرار الربانية في مولد أشرف الخلائق الانسانية) تأليف السيد محمد عثمان الميرغني .
أسماء	مبادىء التربية الاسلامية تأليف أسماء حسن فهمي القاهرة ١٩٤٧
إشراقة	(إشراقة) ديوان شعر التجاني يوسف بشير ١٩٤٩
بالمر	The Bornu Sahara and Sudan by Sir Richmond Palmer, London 1936
البنا	ديوان الشيخ عبد الله البنا
تاجوج	(تاجوج) لعثمان محمد هاشم ، المطبعة التجارية بالشكاكيني بمصر
ترمنج	Islam in the Sudan by S. Trimingham 1949.
تكر	The Eastern Sudanic Languages by Tucker, Oxford 1940
تكينه	ديوان الشيخ محمد أحمد البدوي المشهور بود التكينة المتوفى ١٣٢٦ هـ
تونسي	تشحيذ الاذهان بسيرة بلاد العرب والسودان لمحمد بن عمر التونسي (وهو رحلته الى دارفور) .

[1] وردت هنا المصادر التي رجعت اليها أكثر من مرة والتي أوردت لها رموزاً في هوامش صفحات الكتاب .